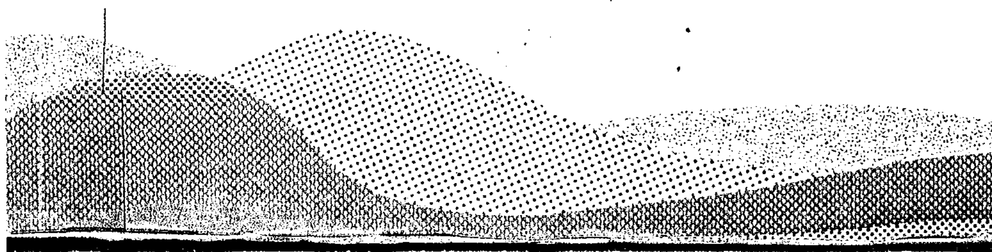
JÜRGEN MOLTMANN

LA IGLESIA FUERZA DEL ESPIRITU

VERDAD
E
IMAGEN



VERDAD E IMAGEN

51

JÜRGEN MOLTMANN

LA IGLESIA, FUERZA DEL ESPIRITU

Hacia una eclesiología mesiánica

EDICIONES SIGUEME - SALAMANCA, 1978

Título original: *Kirche in der Kraft des Geistes*
Tradujo: Emilio Saura

Apartado 332 - Salamanca (España)
ISBN: 84-301-0722-3
Depósito legal: S. 118-1978
Printed in Spain
Imprime: Gráficas Ortega, S. A.
Polígono El Montalvo - Salamanca, 1978

CONTENIDO

Al Consejo Ecuménico de las Iglesias

A su Secretario General,
Reverendo Philip Potter

A los cristianos oprimidos
de todo el mundo

PROLOGO

El propósito de este libro es servir de *orientación* a la iglesia. La rápida transformación de las circunstancias externas, los extraordinarios progresos de la ciencia y de la técnica y el riesgo creciente de conflictos sociales, militares y ecológicos han hecho aumentar en muchos hombres de nuestra sociedad el sentimiento de *inseguridad*. El hecho de que todo el mundo se sienta hoy profundamente «inseguro» no deja de tener sus razones. La palabra «crisis» está en boca de todos, tanto si se trata de la crisis del petróleo como si se trata de crisis espirituales. Crece la inestabilidad interior y exterior. Los sistemas políticos, económicos, éticos y religiosos son mucho más vulnerables de lo que muchos pensaban. Por ello crece asimismo la necesidad de seguridad en todos los ámbitos. Las iglesias no dejan de verse afectadas por este sentimiento de *inseguridad* general. Sus miembros se plantean de un modo crítico la cuestión del sentido del culto y preguntan escépticamente por el sentido de las reformas cultuales. Párrocos, autoridades eclesiásticas y sínodos tratan de las crisis que ven a su alrededor y de las suyas propias. También aquí se hace notar la búsqueda de una mayor seguridad y de una estabilidad religiosa.

En toda crisis se impone la necesidad de una reorientación. Es preciso dar nuevas respuestas a las preguntas fundamentales: ¿de dónde venimos? ¿adónde vamos? ¿quiénes somos? Pues toda *crisis* pone en cuestión las respuestas tradicionales y familiares. Pero, por ello mismo, toda crisis ofrece al mismo tiempo la *oportunidad* única de dar una nueva respuesta, sólida y apropiada, que sirva de orientación a la totalidad de nuestra vida. El que sólo

habla de «crisis», sin reconocer al mismo tiempo la oportunidad que ella nos da, lo hace únicamente desde una actitud angustiada y desesperanzada. Querer tener nuevas «oportunidades» sin pasar por la crisis es estar fuera de la realidad. La iglesia no tendría ninguna esperanza si se limitara a compartir la inseguridad general o si la profundizase hasta convertirla en un pesimismo radical. Si la iglesia se limitase a perseguir nuevas oportunidades no tendría tradición alguna. En las crisis de su tradición y en las oportunidades de su esperanza, la iglesia ha de orientarse hacia su *fundamento*, su *futuro* y su *misión*.

Cuando sus *tradiciones* devienen problemáticas, la iglesia ha de retroceder a sus mismas *raíces*. Habrá de orientarse con más resolución que antes hacia *Jesús*, su historia, su presente y su futuro. En cuanto «iglesia de Jesucristo», depende en último extremo de él y sólo de él. Su existencia y subsistencia están basadas en él, por muchas seguridades e inseguridades que pueda hallar en otras cosas a lo largo de los tiempos. Por eso hacemos alusión continuamente a la relación entre *Cristo y la iglesia*, que desarrollamos en el capítulo 3 de este volumen. Para la iglesia que lleva su nombre, esta orientación está en primer plano.

Cuando las perspectivas de futuro de la iglesia devienen sombrías, cuando está en tela de juicio su relación con Israel, con las demás religiones y con la política estatal, económica y cultural de la sociedad, ella ha de proyectarse con no menos redicalidad hacia aquel *futuro* del que está segura porque es el futuro de Cristo, que la ha creado: el *reino de Dios*. Por eso en el capítulo 4 trataremos detalladamente de la relación entre *iglesia y reino de Dios*. Puesto que la esperanza es una fuerza vital, y la vida se vive de un modo abierto, el reino de Dios no ha de ser descrito de un modo abstracto, sino en concreto, a través de las relaciones vitales de la cristiandad. El futuro de la iglesia ha de ser representado ante todo por una *iglesia de la esperanza* (para y con los otros).

A partir de su fundamento, Cristo, y para el futuro del reino de Dios, la iglesia es lo que es en la medida en que está en *presencia del Espíritu y es impulsada por él*. El Espíritu la renueva en su comunión con Cristo. El Espíritu derrama sobre ella la fuerza de la nueva creación, su libertad y su paz. Por eso, en los capítulos 6 y 7, expondremos las fuerzas, posibilidades y formas vitales de la iglesia bajo el impulso de Dios, del Espíritu, que «viene sobre toda carne».

Sirven de base a este libro algunos cursos sobre eclesiología dados en Bonn en 1966 y en Tübingen en 1968 y 1972. Desde

1968 existían unos apuntes de estos cursos, que han sido ampliados en sucesivas ediciones. Para muchos oyentes, esta teoría de la iglesia era demasiado conservadora, para otros, demasiado progresista. A través de esta reelaboración y de este perfeccionamiento de los cursos con vistas a su publicación, esperamos que quede claro para todos que la mejor manera de ser fiel a la dinámica del mensaje cristiano consiste en tratar los elementos progresistas de la tradición cristiana desde un punto de vista *conservador* y enfrentarse con sus formas conservadoras desde una perspectiva *progresista.* Por ello, en los conocimientos más antiguos de la fe cristiana y en las formas primitivas de la comunidad cristiana, hemos intentado descubrir lo auténticamente originario, a fin de entender las perspectivas de futuro contenidas en ellos.

El *contenido* de este libro no es algo puramente teórico, concebido en la mesa de trabajo o en las aulas de la universidad de Tübingen y sin contacto alguno con la realidad. Los lectores se interrogarán con razón: ¿de qué iglesia habla propiamente el autor? Dejando aparte el hecho de que he sido párroco durante cinco años en la parroquia rural de Wasserhorst (Bremen), las *tournées* de conferencias y los congresos ecuménicos me han puesto en contacto en los diez últimos años con iglesias de diferentes países y de muy distintas situaciones. Las experiencias de los cristianos en Corea, su fervor misionero y sus sufrimientos en una situación política hostil, las experiencias carismáticas de las iglesias independientes de Kenia y Ghana, sus plegarias y sus alegres danzas, el trabajo de las comunas cristianas en los barrios bajos de Manila y en las aldeas campesinas de Latinoamérica, su vida con el pueblo y las persecuciones de que son objeto por parte de la policía, me han impresionado mucho más profundamente de lo que mi conciencia ha percibido. En cualquier caso, me han hecho ver los límites de la iglesia de Alemania. A los lectores extranjeros no he de negarles que escribo en la República Federal de Alemania y dentro de la iglesia nacional evangélica. Pero este punto de partida no determina el contenido del libro. La propia situación sólo es una entre muchas otras. Y, realmente, existen situaciones muy diferentes dentro de la cristiandad. Hacer teología en un contexto ecuménico no significa hacer una teología abstracta, sino partir de las diferentes experiencias de la iglesia y establecer entre ellas una mediación creadora, en la medida en que sea posible. Por eso, en las reflexiones teológicas que siguen, hemos intentado tener en cuenta las iglesias nacionales y las iglesias libres, las iglesias populares y las de misión, las iglesias locales y el movimiento ecuménico, las instituciones ecle-

1
Dimensiones de una teoría actual de la iglesia

En todos los tiempos, la iglesia se ve en la necesidad de clarificar su misión, su situación y su finalidad. Pero, ¿cómo orientarse en esta tarea? Justamente a partir de una teoría teológica de la iglesia.

La iglesia es el *pueblo de Dios* y ha de justificarse siempre de nuevo delante del Dios que la ha llamado, liberado y reunido. Por consiguiente, ha de dar cuentas ante el *tribunal de Dios* de su vida y de sus formas de vida, de sus palabras y de sus silencios, de sus acciones y de sus omisiones.

Pero, al mismo tiempo, la iglesia *se debe a los hombres* (Rom 1, 14). Por eso ha de dar siempre cuenta a los hombres de su fe y de la puesta en práctica de la misma. Así pues, ha de presentar su vida y la expresión de su vida ante el *tribunal del mundo*.

Dentro de la comunidad de Jesucristo, en quien Dios se ha hecho hombre y el hombre ha sido glorificado, no puede existir en este punto ninguna separación. La iglesia ha de presentarse siempre ante el *tribunal de Dios y del mundo*. Pues ella representa a Dios delante del mundo y al mundo delante de Dios. Ella se sitúa ante el mundo en una actitud de libertad crítica y ha de aportarle la revelación fidedigna de la nueva vida. Al mismo tiempo, está en comunión solidaria con todos los hombres delante de Dios y ha de ser un eco fiel de sus más profundos anhelos de vida y de libertad.

En esta actitud de franca solidaridad y de comunión crítica, la iglesia está en camino juntamente con el mundo, los pueblos, las naciones y las sociedades. Ella es *el pueblo de Dios peregrinante*.

siásticas y las comunidades libres. Por otra parte, no se trata de una adición de las diferentes formas de vida de la comunidad cristiana, sino de la fe y de la credibilidad de la única iglesia de Cristo.

De acuerdo con la comprensión teológica y las experiencias citadas, la *finalidad* práctica del libro podría formularse así: pasar de una iglesia que asiste pastoralmente al pueblo a una iglesia entendida como comunidad del pueblo inserta en el pueblo. De otro modo, la iglesia no puede, a nuestro entender, predicar el evangelio de un modo teológicamente responsable, ni celebrar la eucaristía, ni bautizar con el signo del Exodo, ni vivir en la amistad de Jesús. De otro modo, la iglesia no puede desempeñar sus funciones, sus tareas y sus ministerios en, con y a través de la comunidad. Las iglesias misioneras, las iglesias confesionales y las «iglesias bajo la cruz» son o se harán inevitablemente iglesias comunitarias. No caerán en el aislamiento social, sino que se convertirán en una esperanza viviente en el pueblo. La tan a menudo descrita crisis de las iglesias populares y nacionales en los viejos países «cristianos», su notoria inoperancia, la apatía de sus miembros y su lentitud de comprensión, es una ocasión para la edificación de la iglesia comunitaria y para la realización del principio de la unidad de la comunidad. Los peligros que suponen el conformismo con la sociedad y la mentalidad de gueto serán superados cuando la iglesia conquiste y sea consciente de su libertad de acción. Para adquirir esta libertad, tiene necesidad de una comunión dotada de la máxima fuerza vinculante. Las experiencias de las iglesias de otros países me han confirmado en la convicción teológica de la necesidad de esta comunión.

Por último, he de añadir algo a propósito de la relación de este libro sobre *La iglesia, fuerza del Espíritu* con mis anteriores libros *Teología de la esperanza* (1964) [1] y *El Dios crucificado* (1972) [2]. Parece como si, partiendo de la pascua y de la fundamentación de la esperanza cristiana hubiésemos llegado, siguiendo una vía teológica, al viernes santo, y, desde la pasión de Dios, a pentecostés y a la misión del Espíritu. Pero esto seguiría con demasiada fidelidad el orden del año eclesiástico. Los cursos que sirven de base a estos tres libros no han seguido este orden. Por eso el contenido de cada uno de los libros va íntimamente entrelazado con el de los demás. Pero es evidente sin duda que existe una conexión necesaria entre ellos desde el punto de

1. Ediciones Sígueme, Salamanca [3]1977.
2. Ediciones Sígueme, Salamanca [2]1977.

vista teológico y que me fue preciso modificar las perspectivas para mejor entender la riqueza de la historia liberadora de Dios con el mundo. Por ello, si en *Teología de la esperanza* insistía sobre todo en la «resurrección del Crucificado», en *El Dios crucificado* hube de poner el acento sobre la «cruz del Resucitado». Ambas perspectivas permanecerían incompletas si no se hablase de la «misión del Espíritu», su historia mesiánica y la fuerza carismática de su comunidad. Por eso este libro quisiera ser un complemento de los anteriores.

Debo expresar mi agradecimiento al Dr. Michael Welker y al Dr. Konrad Stock, con quienes he mantenido un continuo diálogo sobre los temas aquí tratados. También he de agradecerles su ayuda en la corrección de las pruebas, así como sus sugerencias.

Tübingen, Pentecostés 1975

JÜRGEN MOLTMANN

Por eso ha de presentarse a sí misma *ante el tribunal del futuro de Dios y del mundo*, a la vez que ha de presentar ante él sus relaciones con los pueblos, con Israel y con los estados. Ella comprenderá su misión a la luz de su esperanza e interpretará los sufrimientos de la existencia temporal a la luz del reino venidero. Comprenderá su misión divina en la historia universal y, a la vez, entenderá el mundo a partir de la historia de Dios.

Para dar cuenta de la vitalidad de la iglesia, una teoría teológica de la misma ha de considerar estas tres dimensiones, es decir, ante Dios, ante el hombre y ante el futuro. Pues la iglesia de Cristo es una «iglesia abierta». Y está abierta a Dios, al hombre y al futuro de Dios y del hombre. La iglesia se atrofiaría si abandonase una de estas aperturas y se cerrase a Dios, al hombre o al futuro.

En épocas tranquilas, la iglesia podía sentirse segura recurriendo a una prueba basada en el carácter ininterrumpido e inalterable de su tradición y de sus tradiciones. Se remitía a ellas como a algo permanente en medio de los cambios temporales y a algo sustancial en medio de las contingencias de la historia. En las épocas agitadas, este argumento ha perdido toda su fuerza. Pues la rápida transformación de las condiciones sociales afecta también a la configuración visible de la iglesia. Vivimos hoy una época de transición y las líneas del futuro apenas son perceptibles. Muchos hombres son dolorosamente conscientes de que gran parte de lo que era válido en otro tiempo ya no lo es en absoluto. Pero cómo será el futuro, nadie lo sabe. Esto crea desasosiego del que también participan la cristiandad y todas las iglesias del mundo. Los conflictos y tensiones entre los conservadores y los que erróneamente se creen tales, y entre los progresistas y los que creen ser conservadores y entre los progresistas y los que se tienen por tales, son hoy ocasión de sufrimiento dentro de la iglesia y, para muchos hombres, ocasión de aflicción a causa de la iglesia. En esta época, la iglesia se ve en la necesidad de volverse radicalmente a sus orígenes, de asumir con resolución su tarea y, abandonando una forma que se ha vuelto ya decrépita y caduca, convertirse al futuro de Cristo. En esta situación, la teoría teológica de la iglesia no puede limitarse simplemente a hablar de un modo abstracto de la esencia intemporal de la iglesia. Ella ha de elaborar los supuestos para una reforma de la iglesia que la haga más digna de credibilidad.

No cabe duda de que hay iglesias que, justamente en las épocas en que todo sufre un proceso de transformación, subrayan el carácter permanente e inalterable de sus tradiciones. No toda

iglesia es una «iglesia de reforma» en el sentido de que su vitalidad se expresa a través de una reforma permanente. Pero si las iglesias que ponen el acento sobre la tradición y las que lo ponen sobre la reforma rememoran en común la auténtica tradición cristiana, que es una, podrán descubrir lo cambiante a través de lo permanente y la tradición a través de la reforma. La tradición a la que se remite la iglesia y que ella predica (si es que quiere llamarse iglesia de Cristo y hablar en su nombre) es la tradición de la liberación mesiánica y de la renovación escatológica del mundo. Esta tradición no permite el menor estancamiento. Hay que transformarse y «renacer» a partir de ella. Ella es como un viento que nos impulsa constantemente hacia nuevos horizontes. El que aborta esta tradición mesiánica se lanza a la aventura del Espíritu, a la experiencia de la liberación, a la conversión, al trabajo en común por el reino venidero. Tradición y reforma, lo permanente y lo cambiante, la fidelidad y la conversión, no están en contradicción entre sí dentro de la historia del Espíritu. Pues el Espíritu lleva a la comunión con Cristo y lleva a su plenitud el reino mesiánico.

Aquí aparece claro finalmente que lo que inquieta a la iglesia no es únicamente la agitación del mundo. Tampoco es sólo la presente situación de cambio la que hace necesaria una reorientación de la iglesia y de su doctrina. Naturalmente, la iglesia, en su lenguaje, su culto, sus formas de vida y de organización, ha de tener en cuenta las transformaciones de la sociedad. Ha de hacer frente a los nuevos tiempos. De otro modo no podría cumplir su misión ante Dios, el hombre y el futuro. Pero, en última instancia, ella lleva su «inquietud» en sí misma, en el Cristo crucificado al que se remite y en el Espíritu que la impulsa. La agitación del tiempo la remite a esta su inquietud interior. Las transformaciones sociales y culturales del presente le llaman la atención sobre aquella gran transformación que ella misma representa como «nueva creación» y como «nuevo pueblo de Dios», a fin de atestiguar ante el mundo el futuro de «los nuevos cielos y la nueva tierra». Lo que se necesita hoy no es una hábil adaptación a las nuevas circunstancias sociales, sino una renovación interior de la iglesia a partir del Espíritu de Cristo, de la fuerza del reino venidero. La teoría teológica de la iglesia ha de dejarse guiar, por consiguiente, por la inquietud interior que mueve a la iglesia. Esta ha de ser reconocida si hemos de hablar de la «iglesia de Jesucristo», de la «iglesia del reino de Dios» y de la «iglesia en la presencia y bajo el impulso del Espíritu» desde una perspectiva teológica.

I. La iglesia de Jesucristo

En otros tiempos, nadie ponía en discusión que la teoría de la iglesia había de ser una teoría teológica, que había de ser tratada en la dogmática después de la cristología y antes de la escatología. Hoy, esto ya no es de por sí evidente, pues existen muchos caminos que llevan a una teoría de la iglesia y de su praxis.

Se puede partir de la *experiencia* y describir la iglesia desde una perspectiva fenomenológica. Así se obtiene una imagen de la iglesia en el marco de la cultura en que ella vive. Se puede estudiar la iglesia desde el punto de vista sociológico; de esta manera se logrará una imagen de su organización en el marco del sistema social en que ella vive en cada caso concreto. También es posible investigar la iglesia desde una perspectiva histórica; entonces nos formaremos una idea de sus cambios y de sus transformaciones históricas. Por último, y desde el punto de vista de la historia de las religiones, puede hacerse un estudio comparado de la iglesia y de las demás religiones del mundo.

Por otra parte, una teoría de la iglesia, cualquiera que sea el método que utilice, puede tener diferentes *objetivos*. Puede proponerse la autocomprensión de la iglesia, la condena de las herejías, la comparación con otras iglesias, la defensa contra los ataques del exterior o la crítica de la presente situación de la iglesia. Finalmente, una teoría de la iglesia puede ser reclamada por *diferentes sujetos*. ¿De quién es la imagen de la iglesia que se refleja en ella y a quién debe aprovechar? ¿Es la imagen de la iglesia de los párrocos, de los sacerdotes y de los teólogos o la de los laicos, de los que están más cerca o de los que están más lejos de ella? ¿Es una teoría de la acción eclesial para los dirigentes de la iglesia o una teoría de las necesidades de los destinatarios de esta acción? Es comprensible que los diferentes sujetos interiores o exteriores a la iglesia tengan diversas concepciones de la iglesia, que pueden ser plasmadas en diferentes teorías acerca de ella. Es también comprensible que las diferentes teorías de la iglesia reflejen diferentes imágenes de ella y diferentes finalidades en relación con ella. Así pues, toda teoría de la iglesia ha de preguntarse a quién es provechosa y para quién y en interés de quién ha sido proyectada.

Sea lo que sea la iglesia considerada desde otros puntos de vista, la concepción teológica de la iglesia ha de tomar en serio la iglesia y su propia reivindicación, y ha de calibrarla a partir de aquél a quien ella se remite. La teoría teológica de la iglesia habla de la *iglesia de Cristo* y, por consiguiente, ha de esforzarse por

conocer el sujeto de la iglesia con tanta claridad como sea posible y hacerlo valer en la vida y en la forma de la iglesia. Si la iglesia lo hace todo *en el nombre del Dios trino y uno*, la teoría teológica entenderá la iglesia a partir de la historia trinitaria de Dios con el mundo. De esta manera, ella no sólo será una justificación teológica de la acción eclesial, sino, también una crítica de ella.

Ahora bien, Cristo es el fundamento, la fuerza y la esperanza de su iglesia. Por eso la *Reforma*, como lo muestran sus «confesiones», ha subordinado todos los preceptos humanos de la religión y de la iglesia a la norma del evangelio. Por eso la *iglesia confesora* ha rechazado todas las pretensiones del estado de dominar a la iglesia y de hacerla depender de él [1], como aparece claramente en la primera tesis de la *Declaración teológica de Barmen* de 1934. Sólo cuando Cristo reina como soberano y la iglesia escucha únicamente su voz, está en la verdad, se hace libre y actúa de un modo liberador sobre el mundo. El concepto teológico de la iglesia se sitúa en esta tradición concreta de la liberación de la iglesia a través de la soberanía de Cristo y se sabe comprometido con ella. No habla de una esencia ideal de la iglesia y, por tanto, no puede ser entendido como una dimensión junto a otras de la iglesia, por ejemplo, la dimensión religiosa. La confesión de la *soberanía única de Cristo* sobre su iglesia no puede reconocer «ninguna otra fuente de predicación además de o junto a esta palabra única de Dios». No es posible admitir que existan «esferas de nuestra vida, en las que estemos sometidos a otros señores y no a Jesucristo». Hay que rechazar la teoría según la cual «la iglesia podría modificar a su arbitrio la forma de su mensaje y de sus leyes o hacerla depender de las convicciones ideológicas y políticas dominantes en cada caso» [2]. Lo que la *iglesia confesora* ha expresado con estas palabras, que van dirigidas contra las pretensiones de dominación de la iglesia por parte del estado, ha de ser reivindicado también hoy por la concepción teológica de la iglesia contra pretensiones semejantes por parte de sistemas sociales injustos e inhumanos. Por eso la

1. W. Niesel (ed.), *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, Zürich ²1938, 335: «Jesucristo, de acuerdo con el testimonio de la Escritura, es la única palabra de Dios que hemos de escuchar, en la que hemos de confiar y a la que hemos de obedecer en la vida y en la muerte. Condenamos la falsa doctrina según la cual la iglesia podría y debería reconocer como fuente de su predicación a otros acontecimientos y poderes, personas y verdades, que encarnarían la revelación de Dios de la misma manera que la palabra única de Dios».

2. Cf. tesis 2 y 3, en *Ibid.*, 335 s.

concepción teológica de la iglesia de Cristo siempre es a la vez una concepción política y social de la misma. Lo único que propiamente define a la iglesia y, por consiguiente, lo que la define de un modo englobante y totalizador, es la *soberanía de Cristo.* Ella no se deja compartir ni limitar. Por eso la obediencia de la cristiandad a esta soberanía liberadora es total y unánime. Esta tampoco se deja limitar, ni por parte de la iglesia, ni por parte del estado. Por eso, una teoría teológica consecuente de la iglesia es siempre en cuanto tal una teoría eminentemente social y política de la misma. Ella ha de poner en conexión la comprensión teológica de la iglesia *(doctrina de ecclesia)* con la política eclesiástica *(politica ecclesiastica)* de tal manera que se hagan patentes los conflictos y no pueda ser rechazada en modo alguno la necesidad de una modificación de la política eclesiástica que esté en consonancia con la soberanía de Cristo.

Si Cristo es el sujeto de la iglesa, la cristología será, para la teoría de la iglesia, el tema dominante de la eclesiología. Toda afirmación sobre la iglesia será una afirmación sobre Cristo. Toda afirmación sobre Cristo encierra también una afirmación sobre la iglesia, pero no se agota en ella, ya que tiene a la vez un alcance mayor y se orienta hacia el reino mesiánico a cuyo servicio está la iglesia. De esta manera, la teoría de la iglesia no puede representar en modo alguno la imagen de la iglesia que tienen los teólogos a pesar de que el lenguaje, los modos de expresión y la finalidad nos inclinarían a menudo a pensar lo contrario. Como toda teoría de la iglesia, la teoría teológica es reclamada, consciente o inconscientemente, por direfentes sujetos e intereses. Pero la misión de la teología es hacer valer, de un modo crítico y autocrítico, el «interés de Cristo» frente a todos los demás. Puesto que el interés de todo aquél que invoca el nombre de Cristo consiste en subordinar sus intereses particulares al «interés de Cristo» y, por consiguiente, «en no vivir ya para sí, sino para aquél que por ellos murió y resucitó», como dice Pablo (2 Cor 5, 15), el concepto teológico de la iglesia ha de estar al servicio de toda la cristiandad y no sólo al servicio de los teólogos. Desde este punto de vista, todo cristiano es «teólogo». La comprensión teológica de la iglesia no contribuye a separar sino a unir la iglesia a través del «interés de Cristo», que es común a todos. Esto no está en contradicción con el hecho de que «la doctrina separa, pero el servicio une», ya que el «interés de Cristo» se aplica tanto a la doctrina como al servicio. La separación entre teoría y praxis le es completamente ajena. En las mencionadas tradiciones de la liberación de la iglesia por la palabra y el Espíritu de Cristo, en la Reforma, en

la iglesia confesora y en las iglesias que hoy son perseguidas y viven «bajo la cruz de Cristo», se experimentó y se experimenta de un modo impresionante la unidad entre teología y comunidad, entre doctrina y compromiso práctico, entre pastores y laicos. El concepto teológico de la iglesia bajo la soberanía de Cristo se desarrolla a través de estas experiencias y apunta a una praxis consecuente. La teología es una función de la iglesia de Cristo. Es, para ser más exactos, una función de Cristo relativa a su iglesia. Desde que, en el siglo XIX, la iglesia salió del ámbito de la «cristiandad» europea, este primer axioma ha sido corroborado por muchos teólogos: «La teología es una función de la iglesia» [3]. Pero, por muy exacto que sea este axioma, hay que subrayar asimismo el segundo si queremos expresar también la libertad de la teología frente a la iglesia establecida. Si la teología refleja la forma histórica de la iglesia en el marco del «interés» y de la soberanía de Cristo, ha de entenderse ante todo a sí misma como una función de esta soberanía; sólo así podrá ser una función de su iglesia. De otro modo, los teólogos se convertirían fácilmente en «funcionarios» de la iglesia establecida. La teología es una empresa «cristiana» y «espiritual», y sólo como tal puede constituir una tarea eclesial. Si en el fondo no parecen existir entre una cosa y otra grandes diferencias, desde el punto de vista empírico, aparecen a menudo notables diferencias. Justamente porque la teología es una función de la iglesia *de Cristo*, adopta (al igual que la fe) una actitud crítica dentro de la comunidad de la *iglesia* establecida. Si la teología perdiese su libertad para la crítica, se convertiría en una ideología de la iglesia establecida. Si perdiese la comunión con la iglesia, dejaría de ser teología cristiana y se convertiría en una especie de ciencia de la religión. En cuanto teología cristiana, ha de traer a la memoria de la iglesia la soberanía de Cristo y contribuir a que la iglesia adopte una forma digna de credibilidad. Si la iglesia ha de ser cristiana ha de traer a la memoria del pueblo de Dios la teología y hacer que ésta adquiera su auténtica importancia.

3. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/1, Zürich 1932, 1; P. Tillich, *Teología sistemática* I, Madrid 1972; O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* I, Neukirchen 1955, 30.

II. Iglesia misionera

Una de las cosas que más fuertemente contribuyen hoy a la renovación del concepto teológico de la iglesia es la teología de la misión.

Las circunstancias cambian y las relaciones entre las «jóvenes» iglesias y la «viejas» se mueven en un plano de igualdad y reciprocidad. Las «iglesias jóvenes» de los países no cristianos ya no se limitan a aprender de las «iglesias viejas» de los países cristianos. Cuanto más se seculariza y se desintegra el muro protector del cristianismo en los países cristianos, tanto más deben pensar las iglesias de estos países en una iniciativa misionera y en el carácter especial de esta misión. No pueden seguir siendo delegaciones del cristianismo europeo o americano, sino que deben descubrir su cometido misionero en la propia tierra y hacer patente la forma peculiar de la iglesia en sus culturas. Este es, en el fondo, el desafío que plantea la «separación de iglesia y estado» en las constituciones europeas modernas. Si ya no exite ninguna «iglesia estatal», la iglesia ha de desarrollar su historia de un modo autónomo. Si tampoco existe ya ninguna «iglesia popular» como realidad viva, el «pueblo de Dios» ha de adoptar una forma nueva, propia de él. Cuanto más se disgrega cultural y geográficamente el «occidente cristiano», tanto más ha de entenderse la iglesia en un horizonte universal. Ella no puede ya comprenderse a sí misma únicamente en el marco de la historia europea. Ha de representarse a sí misma y entender su misión en el marco de la historia universal. Ahora bien, esta representación sólo puede ser misionera.

Hasta ahora, la misión se entendía por lo general en un sentido occidental, y en Europa se pensaba a este respecto en el envío de misioneros a Africa y Asia. En cambio, la Asamblea misional celebrada en Méjico en 1963, habla de la «misión en los seis continentes», a fin de no excluir ya a Europa, que hasta ahora había sido la patria de los misioneros en el sentido tradicional. La asamblea misional de Bangkok, celebrada en 1973, supuso el final de la «misión occidental», que tenía un sentido unilateral, y el principio de la «misión universal». No obstante, el descubrir a Europa como tierra de misión y el entenderse a sí mismas como iglesias misioneras ha sido hasta el momento una tarea difícil para las iglesias europeas. La rememoración de los comienzos de los movimientos misioneros protestantes puede ayudar a superar esta dificultad.

El impulso misionero brotó en la iglesia evangélica justamente en la época en que el *corpus christianum* y las iglesias nacionales confesionales se desmoronaban. Al reproche del cardenal Belarmino de que las iglesias protestantes no eran verdaderas iglesias, ya que no eran iglesias misioneras, conocidos teólogos de la ortodoxia veteroprotestante podían responder todavía: «En otros tiempos, se decía: "Id por todo el mundo"; ahora se nos dice: "Permaneced allí donde Dios os ha colocado"»[4]. La comprensión veteroprotestante del evangelio estaba orientada hacia el acontecimiento de la justificación del pecador, y no, como en Pablo hacia el acontecimiento del llamamiento de judíos y paganos. Por este motivo se rechazaba la obligación misionera: «Dado que, en aquella época, no existía ninguna predicación de la palabra fuera de la iglesia, el llamamiento es algo ya acontecido, llevado a cabo por los apóstoles y que hoy redunda en beneficio nuestro, pero no una acción divina presente que también nosotros experimentamos»[5]. De acuerdo con esta concepción, el llamamiento y la misión son algo ya acontecido y, por consiguiente, la iglesia ya no llama hoy a los cristianos sino que se limita a adoctrinarlos y enseñarlos y a bautizar a sus hijos. Ella permanece dentro de los límites de la «sociedad cristiana», que se reproduce continuamente a sí misma a través del bautismo de los nuevos cristianos.

Esta estrechez de la comprensión protestante de la iglesia ha sido superada por el pietismo y el movimiento misionero en la época de la Ilustración y en los comienzos del comercio internacional. El pietismo descubrió el «corazón» y se infiltró en las iglesias nacionales confesionales, así como en la organización estatal de la sociedad. La fe personal relativizó las confesiones y los estados. Los movimientos misioneros contemporáneos descubrieron «el mundo» como horizonte de la misión cristiana y rebasaron las fronteras de los países cristianos. «Lo *original* fue la aceptación del mundo como horizonte, el desvanecimiento del sueño del occidente cristiano. Lo *original* fue que la cristiandad, para su servicio en este mundo, se agrupase de nuevo y comenzase lo que tan gustosamente llamamos hoy la «estructuración misionera de la comunidad»[6]. Lo *original* fue que el laico tuviese la oportunidad de realizar su vocación a través del apostolado, que el mundo moderno se liberase de la tutela de la iglesia y se volvie-

4. A. Schlatter, *Der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik*, Gütersloh 1897, 7.
5. *Ibid.*, 7.
6. H. Hoekendijk, *Die Welt als Horizont:* EvTh 25 (1965) 478.

se mayor de edad. En el umbral de los tiempos modernos, la respuesta de la cristiandad a la nueva situación del mundo se expresa en los siguientes puntos: 1) una iglesia misionera; 2) la voluntad de una comunión ecuménica entre las iglesias separadas; 3) el descubrimiento de la universalidad del reino de Dios; 4) el apostolado laical. En la era de la secularización del *corpus christianum,* a través de estas respuestas, la iglesia se hizo «secular», es decir, abierta al mundo y universal. En la era de la desclericalización de la cultura surgieron las comunidades libres de cristianos maduros y el apostolado de los laicos. En la era de la privatización de la fe y del pluralismo de las creencias en la sociedad nacen los movimientos ecuménicos. Es importante ver el impulso misionero en este contexto histórico. Este no es sólo una respuesta cristiana al descubrimiento de continentes desconocidos, sino también una respuesta al cambio de situación que ha tenido lugar en la misma Europa. Es por eso por lo que no sólo tiene importancia para la propagación de la fe cristiana en Africa y Asia, sino también y sobre todo para la nueva estructuración de las iglesias en Europa.

La comprensión teológica de la iglesia ha de recoger hoy estos supuestos de una iglesia misionera en la época en que comienza a desmembrarse el *corpus christianum.* Una enseñanza podemos sacar de esto: no es la iglesia la que «tiene» una misión, sino, a la inversa, la misión de Cristo se crea su iglesia. No es la misión la que hay que entender a partir de la iglesia, sino a la inversa. La predicación del evangelio sirve no solamente para adoctrinar a los cristianos y fortalecer su fe, sino también para hacer un llamamiento a los no cristianos. El Espíritu y los carismas han sido otorgados a toda la comunidad y no sólo a los «eclesiásticos». Toda la comunidad y cada uno de sus miembros participan con todas sus energías en la misión del reino de Dios. En el *corpus christianum,* las diferentes tareas de la comunidad estaban repartidas entre el estado, la sociedad, la familia y la iglesia. La iglesia podía limitarse a cumplir su misión específicamente religiosa. Al desmembrarse el *corpus christianum,* la comunidad se vuelve nuevamente a la plenitud de sus propios carismas y avanza hacia aquel testimonio integral de la salvación que, desde la fe a la economía, pasando por la política, lleva la esperanza a todas las esferas de la vida.

Entender teológicamente la iglesia misionera en un horizonte universal quiere decir entenderla en el horizonte de la *missio Dei.* La *misión* abarca la totalidad de la iglesia y no sólo algunas partes de ella o algunos miembros enviados por ella. La predicación

del evangelio del reino de Dios que se aproxima es el primer factor y el más importante de la misión de Jesús, de la misión del Espíritu y de la misión de la iglesia, pero no el único. La misión abarca todas las actividades que contribuyen a liberar al hombre de su esclavitud en la presencia del Dios que se aproxima, desde la miseria económica hasta su situación de pecado. La evangelización es misión, pero la misión no se reduce a ser evangelización. En la comunidad misionera, la viuda que hace obras de misericordia hace su labor misionera del mismo modo que el obispo que dirige a la comunidad, o que el que predica el evangelio. Hay diferencias en el modo en que es otorgado el espíritu de la libertad y la fuerza de la liberación a los distintos miembros de la comunidad; pero esta diferencia no implica ninguna separación. La misión mesiánica global de la comunidad responde a la misión mesiánica de Cristo y a la misión carismática del Espíritu, «que es derramado sobre toda carne». Si la iglesia entiende su misión en el marco de la misión del Hijo y de la del Espíritu santo, se entenderá también a sí misma en el marco de la historia de Dios con el mundo y descubrirá su lugar y su función al interior de esta historia. Por eso, la teología misional católica y evangélica más reciente habla con razón de la *missio Dei*, un impulso que proviene de Dios y en el que surge la iglesia y adquiere su propio impulso, pero que rebasa la iglesia y tiene como finalidad el llevar la creación a su plenitud en Dios [7]. De ello se infiere que la iglesia ha de entender su misión universal a partir de la historia trinitaria de Dios con el mundo. Ella es, con todas sus actividades y pasividades, un factor dentro de la historia del reino de Dios. No se trata de su propia propagación, sino de la propagación del reino de Dios. Su finalidad no es la propia glorificación, sino la glorificación del Padre por el Hijo en el Espíritu. El concepto misionero de la iglesia lleva a una iglesia abierta al mundo en la misión de Dios, ya que conduce a una comprensión trinitaria de la iglesia a partir de la historia de Dios con el mundo.

7. G. F. Vicedom, *Missio Dei*. Einführung in eine Theologie der Mission, München 1958; *Actio Dei*. Mission und Reich Gottes, München 1975; H.-W. Gensichen, *Glaube für die Welt*. Theologische Aspekte der Mission, Gütersloh 1971; A. M. Aagaard, *Hulliganden sendt til Verden*, Aarhus 1973; L. Rütti, *Zur Theologie der Mission*. Kritische Analysen und neue Orientierungen, München-Mainz 1972.

III. Iglesia ecuménica

Un papel comparable al de la misión ha desempeñado el movimiento ecuménico, que ha creado nuevas realidades que ha de asumir hoy el concepto teológico de la iglesia. En el horizonte ecuménico, la cristiandad pierde su carácter particularista. Las barreras parroquiales se desmoronan cuando una iglesia se reconoce a sí misma en otras iglesias del mundo y se entiende a sí misma como un miembro de la única iglesia de Cristo. El acercamiento ecuménico de las iglesias separadas tiene sus comienzos en los siglos XVIII y XIX. Pero han sido necesarias las terribles experiencias de las dos guerras mundiales para abrir los ojos a las iglesias sobre las limitaciones que suponen para ellas los estados nacionales, las culturas particularistas y las ideologías sociales. Estrechamente ligadas al «rey y patria», ni siquiera pudieron sustraerse a la propaganda de guerra de sus países respectivos. «El Dios uno y trino se convirtió en un Olimpio de dioses tribales que combaten entre sí» [8]. El movimiento ecuménico busca la unidad visible de la iglesia de Cristo. Contribuye a liberar las iglesias de su vinculación a las religiones burguesas y políticas de sus respectivas sociedades. De esta manera, contribuye a renovar las iglesias llevándolas a la unidad de la iglesia de Cristo. No puede realizarse la unión de las iglesias separadas sin una previa renovación interior de cada una de ellas, ni es posible una renovación sin una liberación. El fundamento interno del movimiento ecuménico está en la plegaria de Cristo: «...para que todos sean uno» (Jn 17, 21). El motivo externo radica en la catastrófica situación del mundo, en la que la cristiandad sólo puede atestiguar ante el mundo la paz de Dios a través de la comunión ecuménica realizada al interior de ella misma [9].

Si las iglesias se incorporan al movimiento ecuménico, la teoría de la iglesia no puede tener ya como finalidad la autocomprensión de la propia confesión y su delimitación frente a las otras confesiones. La «teología de la controversia» tradicional, con sus «teorías de la distinción», habrá de retroceder ante una «teología de la cooperación» orientada hacia la comunión y la concordia. Esto no tiene por qué llevar a una confusión o a una mez-

8. E. Lange, *Die ökumenische Utopie oder: Was bewegt die ökumenische Bewegung?*, Stuttgart 1972, 37.
9. J. Moltmann, *La paz en un mundo escindido*, en *El experimento esperanza*, Salamanca 1977, 152-168.

cla entre las distintas confesiones, ni tampoco a una indiferencia teológica. Más bien lo que aparecerá entonces en primer plano será la cuestión de la «verdadera iglesia». De la misma manera que se pregunta por la verdadera iglesia en la propia forma eclesial se preguntará también en las otras, pues la verdadera iglesia es una e indivisible.

El camino hacia el concepto ecuménico de la iglesia comenzó con aquella tentativa que se denominó *eclesiología comparada* [10]. Se aprendió a conocerse recíprocamente en la esperanza de que «una mejor comprensión de las diferentes opiniones sobre la fe y la doctrina de la iglesia llevaría a un mayor deseo de reunificación y a las oportunas resoluciones oficiales de las confesiones en orden a ello». El primer resultado fue una especie de «*consensus* negativo». Se descubrió que las «teorías de la distinción» tradicionales no creaban propiamente una separación entre las iglesias, ya que ninguna de ellas debía expresarse de un modo excluyente, y todas podían tener también un sentido incluyente. No debían ser utilizadas para excomulgar y podían ser empleadas para crear comunión. Las diferentes tradiciones siguieron existiendo como tales, pero adquirieron un valor diferente ya en los primeros diálogos ecuménicos. No se encontró ya en ellas ningún motivo de separación, pero no se estaba aún en situación —dejando aparte la breve fórmula básica del Consejo Ecuménico de las Iglesias— de formular lo que había en común de un modo positivo. Sólo en Lund, en 1952, se pasó de la eclesiología comparada a la *cristología comparada*: «Nos hemos percatado de que no podemos hacer ningún progreso real en el camino hacia la unidad mientras nos limitemos a comparar entre sí nuestras diferentes concepciones de la esencia de la iglesia y las tradiciones a las que ellas se han añadido. Ha quedado demostrado una vez más que nos aproximamos entre nosotros en la medida en que nos acercamos a Cristo. Es por eso por lo que, por encima de nuestras divergencias, hemos de llegar a una comprensión más profunda y más amplia del misterio de la unidad de Cristo con su iglesia, que nos viene dada por Dios. Hemos de comprender que los diferentes caminos históricos de nuestras iglesias sólo pueden adquirir su pleno sentido si los vemos en el contexto global de la acción de Dios con todo su pueblo» [11]. Desde entonces, la «Comisión para la fe y la doctrina de la iglesia» ha intentado avanzar siempre en el camino que va desde las diferentes tradiciones a

10. E. Lange, *o. c.*, 39 ss. Aquí seguimos su brillante exposición.
11. *Ibid.*, 45.

aquella tradición que es designada con el nombre de Cristo. Al emprender el camino que va desde el río a la fuente, desde las iglesias a Cristo, las iglesias rebasan sus propias formas y tradiciones. Al centrarse en la figura de Cristo, se descubren a sí mismas, juntamente con las otras, como la *única iglesia de Cristo.* Al mismo tiempo, descubren que están comprometidas en común en la misión mesiánica de Cristo y que son la *iglesia del reino venidero.* En los encuentros ecuménicos, la puesta de relieve de la cristología ha conducido al reconocimiento de la universalidad de la esperanza escatológica. Por eso se subraya igualmente la eclesiología *anticipadora.* Desde la reunión de *Upsala,* en 1968, expresiones tales como «promesa», «esperanza», «misión« y «anticipación», dan su impronta característica a las declaraciones ecuménicas: «Confiando en el poder renovador de Dios, os pedimos que os unáis a estas anticipaciones del reino de Dios, haciendo patente ya desde ahora algo de la novedad que Cristo ha de completar» [12]. De un modo análogo se expresa el concilio Vaticano II en la *Constitutio de ecclesia:* «El fin de los tiempos ha llegado ya y la renovación del mundo ha sido ya cimentada de un modo irrevocable y, en cierto modo, es anticipada realmente en este mundo» [13]. Una teoría de la iglesia fundamentada en Cristo y orientada hacia la dimensión escatológica está evidentemente en situación de superar el mencionado «*consensus* negativo» inicial de la eclesiología comparada y de llevar a un *consensus* positivo. Finalmente, hay que tener en cuenta que el movimiento ecuménico ha hecho patentes desde hace tiempo los «factores no teológicos» que intervienen en la separación de las iglesias. Desde la reunión de *Edimburgo,* en 1937, se designa con la expresión «factores no teológicos» los conflictos económicos, políticos y culturales, que han jugado un importante papel en la mayoría de las divisiones entre las iglesias. Dado que esta expresión no era muy clara, se abandonó. Fue sustituida por la crítica social de la estructura eclesiástica y de las divisiones entre las iglesias, que partía de supuestos político-económicos, y por la crítica ideológica de las teologías eclesiásticas. Una vez que se cobra conciencia de la situación de cautiverio de las iglesias en ciertas estructuras especiales y en determinadas circunstancias políticas, se hace nece-

12. Consejo Ecuménico de las Iglesias, *Upsala 1968: informes, declaraciones, alocuciones,* Salamanca 1968, 18.

13. «Iam ergo finis saeculorum ad nos pervenerunt (cf. 1 Cor 10, 11) et renovatio mundi irrevocabiliter est constituta atque in hoc saeculo reali quodammodo anticipatur».

saria una *eclesiología que haga una crítica de las ideologías* y que refleje la situación real de las iglesias en la vida de las sociedades y de los estados concretos, a fin de ayudar a la iglesia a conquistar su libertad. De la misma manera que Lutero partió de la «voluntad esclava», para llegar a la libertad de la fe, y de la *captivitas babylonica* de la iglesia, para descubrir la verdadera iglesia, una teoría crítica de la iglesia ha de partir de la falta de libertad de la iglesia en las sociedades y en los estados, para buscar una iglesia que viva en la libertad de Cristo. Por eso está plenamente justificado el que la teología recoja el análisis y la crítica marxistas de las ideologías y los utilice en el contexto ecuménico. No obstante, aquéllos habrán de ser subordinados al «interés de Cristo», de tal manera que será también necesario reaccionar críticamente contra ciertos intentos de unificación de las iglesias en los países socialistas.

El camino del movimiento ecuménico aparece relativamente claro: llevó en un principio *desde el anatema al diálogo*. Ulteriormente, *desde el diálogo a la cooperación* en la praxis. Ahora habrá de llevar desde la cooperación entre las iglesias separadas a soportar y resolver las diferencias en la única iglesia de Cristo. Así pues, el camino va *desde la cooperación al concilio*. Aunque la idea de un concilio ecuménico de todas las iglesias cristianas y la esperanza de que la cristiandad pueda expresarse de un modo unánime pertenecen aún al terreno de la utopía, esta utopía arroja ya su luz sobre el presente en la medida en que las iglesias separadas comienzan a vivir de un modo conciliar. *Vivir de un modo conciliar* significa dejarse aconsejar por las otras iglesias en las cuestiones concernientes a la propia iglesia e interesarse por las cuestiones de las demás iglesias. La vida conciliar no es una vida sin conflictos, sino una vida que está dispuesta a soportar los conflictos y a buscarles una solución. Hasta ahora los conflictos se resolvían mediante la separación de las partes contendientes. Pero esto no es una solución. Sólo se puede llegar a una verdadera solución de los conflictos cuando se mantiene la comunión o se reanuda. Si el movimiento ecuménico lleva a la existencia conciliar de las iglesias separadas en sus respectivos lugares, esto no supone más facilidades para las iglesias, sino que dificulta la situación. No se podrá decir ya, por ejemplo, que la polémica en torno a la infalibilidad del papa es un «problema intracatólico», o que la disputa en torno al bautismo de los niños es un «problema intraprotestante». Si en cada iglesia particular está presente la iglesia universal, todas las iglesias participarán de estos problemas. El concepto ecuménico de la iglesia lleva a una comprensión

incluyente de la única iglesia de Cristo, que, en la esperanza en el reino de Dios venidero, se convierte en una fuerza crítica y liberadora al interior de la historia.

IV. Iglesia política

La iglesia tiene también siempre en la historia una dimensión política. Lo quiera o no, representa un factor político. Por eso la pregunta que se plantea es *cómo* se entiende a sí misma como factor político. Como aparecía con claridad en el § 1 a partir de la historia de la Reforma, de la iglesia confesora y de la «iglesia bajo la cruz», la confesión de la única soberanía de Cristo lleva a la iglesia a verse envuelta en conflictos políticos. El seguimiento auténtico de Cristo tiene siempre consecuencias políticas. Como se hizo patente en el § 2, una iglesia misionera no puede ser apolítica. Si todas las actividades de la comunidad se ponen al servicio de la misión mesiánica, la esfera política no puede constituir una excepción. Ha de darse testimonio de la salvación en todas las dimensiones de la vida. También el concepto ecuménico de la iglesia impulsa a las iglesias a liberarse de sus condicionamientos políticos, como se mostró ya en el § 3. Por eso, la expresión «iglesia política» no alude a una «politización de la iglesia», sino, al contrario, se refiere a una cristianización de la política eclesiástica de acuerdo con «la norma y el modelo de Cristo», como decía Zwinglio.

La expresión *la iglesia en un horizonte universal* no se refiere únicamente a la «misión en los seis continentes», ni tan sólo a la unión ecuménica de las iglesias dispersas y separadas. Esta expresión significa también lo siguiente: la existencia eclesial en el horizonte de la interdependencia y de las tensiones, que crecen por doquier en el mundo, de la lucha por la hegemonía mundial y de la lucha contra la explotación y la opresión.

La *teología política* más reciente ha hecho alusión a que «el mundo» no ha de ser entendido ya hoy únicamente como un *cosmos*, ni tan sólo como el componente personal de la mundaneidad, sino más bien de un modo concreto, es decir, en cuanto «realidad social sometida a un proceso histórico» [14]. La cristian-

14. J. B. Metz, *Teología del mundo*, Salamanca ²1971, 151 ss; cf. también J. B. Metz-J. Moltmann-W. Oelmüller, *Ilustración y teoría teológica*, Salamanca 1973; H. Peuckert (ed.), *Diskussion zur «politischen Theologie»*, München-Mainz 1969.

dad vive dentro de este proceso. Pero *¿cómo* vive ella dentro de él y cuál es su *opción?* Desde el comienzo de las revoluciones políticas y sociales en Europa, las iglesias católicas y protestantes han optado siempre en un sentido conservador y se han manifestado dentro de la sociedad como un baluarte contra la Ilustración, la emancipación y la revolución. Desde la revolución francesa surgieron en abundancia, tanto en el campo protestante como en el católico, eclesiologías políticas, que tenían todas una orientación antirrevolucionaria, antirracionalista y antidemocrática y movilizaban a la iglesia contra la «bestia apocalíptica del abismo» [15]. En la época de la Restauración, las iglesias, consciente o inconscientemente, tomaron aquella opción fundamental conservadora que todavía hoy guía sus tomas de postura oficiales. El propósito de la teología política más reciente es hacer conscientes a las iglesias de Europa de esta opción fundamental conservadora y desligarlas de ella, a fin de restituir a la iglesia su libertad política. «En cuanto institución, la iglesia tiene en este mundo social una *misión crítico-liberadora*» [16]. Sólo cuando se desligue de aquella opción política fundamental podrá la cristiandad descubrir la realidad política como el lugar de la justificación de la fe y de la vida a partir de la esperanza y, libre de aquel prejuicio, optar por la libertad. En contraposición a la teología política más antigua, la más reciente no es una ideología de las religiones políticas a las que a menudo se ha abandonado la iglesia, sino la crítica de estas nefastas alianzas de la iglesia [17].

La *teología de la revolución* procedente de Latinoamérica exige a la cristiandad una nueva opción fundamental, una opción por el socialismo, que se propone la liberación del pueblo oprimido y explotado a través de una lucha de clases a escala universal [18]. Pero, en opinión de los defensores de esta teología, esta opción no se agotaría simplemente dentro del terreno político. La teo-

15. R. Strunk, *Politische Ekklesiologie im Zeitalter der Revolution*, München-Mainz 1971.

16. J. B. Metz, *o. c.*, 151.

17. La expresión «teología política», más antigua, proviene de la teoría de C. Schmitt sobre el derecho público: cf. C. Schmitt, *Politische Theologie*. Vier Kapitel von der Souveränität, Leipzig ²1934; *Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1970.

18. R. Shaull, *Befreiung durch Veränderung*, München-Mainz 1970; G. Girardi, *Cristianismo y liberación del hombre*, Salamanca ²1975; Id., *Fe cristiana y materialismo histórico*, Salamanca 1978; H. Gollwitzer, *La revolución capitalista*, Salamanca 1977; E. Feil-R. Weth (eds.), *Diskussion zur «Theologie der Revolution»*, München-Mainz 1969; Tr. Rendtorff-H. E. Tödt, *Theologie der Revolution*. Analysen und Materialien, Frankfurt 1968.

logía de la revolución entiende siempre la «revolución» como una correspondencia o una analogía externa de la conversión interior del hombre y, por consiguiente, en la línea de la *regeneratio, reformatio* y *renovatio mundi*. La teología de la revolución ha interpretado siempre el concepto de revolución en un sentido teológico y lo ha entendido a partir de las tradiciones mesiánicas del cristianismo. Por eso sacó también a la superficie ciertos aspectos olvidados o reprimidos de las tradiciones bíblicas y desarrolló una hermenéutica política [19]. No es lo mismo leer la Biblia con los ojos de los pobres que con los de los ricos. A la luz de las experiencias de los oprimidos y de sus esperanzas, los «temas revolucionarios» de la Biblia, tales como la «promesa», el «éxodo», la «resurrección» y el «Espíritu», adquieren una vitalidad insospechada. La historia de Israel y la de Cristo se entienden mucho mejor a la luz de la historia de los hombres que sufren hambre y opresión que si, como se ha hecho tan a menudo, se la pone en conexión con la historia de los ricos y de los poderosos. Por muchas objeciones que puedan hacerse a la teología de la revolución, no puede negarse que ella ha mostrado con claridad que, en los conflictos actuales, la cristiandad ha de optar por el pueblo y luchar codo a codo con él por su liberación [20]. Por otra parte, esta teología ha situado el vocablo «revolución» en el contexto de la regeneración del hombre y de la nueva creación del mundo en el que siempre se ha mantenido dentro de la historia de la revolución europea [21]. Finalmente, ella ha conducido a una hermenéutica política concreta de la Biblia referida al campo de experiencia del pueblo hambriento y oprimido.

La nueva *teología de la liberación* recoge ciertos elementos de la teología política y de la teología de la revolución, pero los reelabora a la luz del concepto de liberación [22]. «Liberación» es un «concepto abierto», que tiene en cuenta las diversas dimensiones del sufrimiento o de la tribulación, desde la supresión de la explotación basada en el dominio de unas clases sobre otras, pasando por la eliminación política de la opresión y de la dictadura y la

19. E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt a. M. 1968; D. Sölle, *Teología política*, Salamanca 1972.
20. J. B. Metz, *Kirche und Volk:* Stimmen der Zeit 192 (1974) 797 ss.
21. Como ha demostrado E. Rosenstock-Huessy, *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen*, Stuttgart 1951.
22. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca [8]1976; H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca [2]1976; J. P. Miranda, *Marx y la Biblia*, Salamanca [2]1975; J. Míguez-Bonino, *La fe en busca de eficacia*, Salamanca 1977.

remoción cultural del racismo, hasta la liberación de la esclavitud del pecado, experimentada en la fe, y la liberación escatológica del poder de la muerte [23]. Las cadenas de las que hay que liberarse son diferentes en cada caso. Pero la libertad sólo puede ser una y la misma para todos. Es la libertad para la comunión con Dios, con el hombre y con la naturaleza. Precisamente por eso el concepto de «liberación» es un concepto abierto y abarca más que el concepto limitado de «política» o que el de «revolución», que es un concepto ya fijado. La «liberación» engloba la economía y la religión, el presente y el futuro, la experiencia y la esperanza, puesto que es un concepto que se refiere a un proceso incipiente, pero inacabado. Optar por la liberación supone tomar partido en favor de los humildes y de los oprimidos. Pero esta opción abarca asimismo el futuro libre y humano de los oprimidos. La teología de la liberación se lanza, por consiguiente, a un análisis realista de toda situación de esclavitud, pero, al mismo tiempo, insiste en la última meta, que es la superación de esta situación. En consecuencia, esta teología puede superar la mentalidad particularista, que divide y domina a la humanidad, así como la mentalidad estrecha, fanática, que aparece en cada situación conflictiva.

Los esbozos teológicos brevemente expuestos aquí sólo se proponen dar una modesta orientación en el camino hacia una iglesia cristiana políticamente responsable. La crítica de ellos no puede volver a caer en la ilusión de una «iglesia apolítica», sino que ha de exigir circunstancias políticas más en consonancia con la soberanía de Cristo, con la misión mesiánica y con la existencia eclesial en un horizonte universal. Siempre que la iglesia está atada a ideologías, grupos, naciones, clases, razas e intereses particulares, pierde toda posible credibilidad. En cambio un concepto políticamente responsable y serio de la iglesia lleva a una iglesia que sufre y lucha en y con el pueblo y a una comprensión de esta iglesia del pueblo en el marco de la historia de la liberación de Dios, cuyo término es la nueva creación en la paz y en la justicia.

Una teoría realmente actual de la iglesia ha de tener siempre en cuenta al menos estas cuatro dimensiones de la misma, es decir, la cristiana, la misionera, la ecuménica y la política. De esta manera, ella recoge ciertas experiencias de la iglesia en este siglo, que

23. Cf. a este respecto, J. Moltmann, *Befreiung im Licht der Hoffnung*: Oekumenische Rundschau 23 (1974) 296 ss; Id., *El lenguaje de la liberación*, Salamanca 1976.

no siempre habían determinado la teoría de la iglesia o no lo habían hecho en la misma medida. Toda teoría de la iglesia parte de experiencias en el mundo realizadas en y con la iglesia. En la medida en que, en este primer capítulo, hemos hecho alusión a nuestras experiencias, hemos señalado al mismo tiempo nuestro lugar concreto dentro de la historia.

2
La iglesia en la historia

Con el encabezamiento «la iglesia en la historia» no nos referimos a la historia pretérita de la iglesia, a la historia que puede ser objeto de estudio, sino a la comprensión de la iglesia a partir de una historia que la trasciende. La iglesia no puede entenderse a partir de sí misma. Ella sólo puede comprender adecuadamente su misión y su sentido, su papel y su función en relación con otras realidades. El punto de referencia que nos aparece de un modo inmediato es la relación que existe entre las experiencias con la iglesia a la que se pertenece y el *credo ecclesiam* que en ella confesamos. Otro es la relación que se da entre la iglesia y la historia de Cristo, de la que ella procede, de la que recibe su vitalidad y en cuya consumación espera cada vez que invoca su nombre. Un tercero es la relación que existe entre la iglesia y la situación de la historia universal en la que ella se encuentra y con la que cuenta siempre que intenta interpretar los «signos de los tiempos». Pero el punto de referencia más amplio es la relación entre la iglesia y la historia trinitaria de Dios con el mundo. Sólo a partir de este horizonte universal puede ella comprender el sentido de su existencia concreta, sin caer en particularismos y sin disolverse en falsos universalismos.

La iglesia no puede entenderse a partir de sí misma, sino a partir de Cristo. Por otra parte, la iglesia no tiene su fin en sí misma, sino que su finalidad es la glorificación del Padre y del Hijo en el Espíritu de la libertad. Por eso, según san Ambrosio, la iglesia se asemeja a la luna, que no tiene luz propia y se limita a reflejar la que recibe del sol. Si es verdadera iglesia, brillará en su rostro la luz de Cristo, en la que se refleja la gloria de Dios, y ella se refleja a su vez sobre el rostro de la iglesia, para iluminar a los hombres, que buscan en la noche el camino hacia la libertad.

Ninguna eclesiología puede descansar en sí misma. La teoría de la iglesia ha de ser desarrollada, por así decirlo, a partir de la cristología y de la escatología y, por consiguiente, a partir de una comprensión de la historia trinitaria de Dios con el mundo. Por eso la pregunta «¿qué es la iglesia?» no puede ser contestada simplemente con una definición que delimite el fenómeno «iglesia» frente a otros fenómenos. Por eso preguntamos por las relaciones en las que acontece y que lleva consigo aquella realidad que merece el nombre de «iglesia». Las ventajas de esta *eclesiología relacional* radican en que conduce a la comprensión de la vitalidad de la iglesia. Sus inconvenientes están en que no puede contestar con una definición completa y acabada a la pregunta por la idea, la esencia o el concepto de iglesia. Los motivos que nos inducen a aceptar estos inconvenientes tal como son, serán expuestos a continuación.

I. La iglesia y la diferencia entre fe y experiencia

Para la mayor parte de los libros que tratan el tema de la iglesia, el problema fundamental de la eclesiología radica en la diferencia entre fe y experiencia. «Todo aquello que llamamos iglesia sólo nos es accesible bajo una forma histórico-social, pero no se agota en ella. La iglesia es objeto de fe, artículo del credo» [1]. ¿Cómo puede entenderse la iglesia como una «realidad escatológica» y, a la vez, como una «realidad empírico-histórica»? [2]. ¿Cómo puede entenderse la paradoja de que las iglesias «participen, por una parte, de la ambigüedad de la vida religiosa y de la vida en general y, por otra, de la vida del Espíritu, que no posee la menor ambigüedad»? [3]. ¿En qué relación está el «fundamento de la iglesia» con la iglesia misma? [4]. ¿Cómo puede hablarse de la «esencia de la iglesia» y, al mismo tiempo, de la «forma de la iglesia»? [5].

El problema es simple, pero, a la vez, apremiante: en el credo de los apóstoles se habla de la «iglesia una, santa, católica»;

1. W.-D. Marsch, *Institution im Übergang*. Evangelische Kirche zwischen Tradition und Reform, Göttingen 1970, 11.
2. H. Diem, *Die Kirche und ihre Praxis*, München 1963, 20, obra en la que se reasumen algunas ideas de R. Bultmann.
3. P. Tillich, *Systematische Tgeologie* III, Stuttgart 1966, 194.
4. G. Ebeling, *Leitsätze zur Ekklesiologie*, en *Theologie und Verkündigung*, Tübingen 1962, 93 ss.
5. H. Küng, *La iglesia*, Barcelona 1968, 13 ss.

pero, por otra parte, nos encontramos con la realidad de las iglesias, que están sin lugar a dudas dispersas y separadas, y que no aparecen como «santas», sino como humanas, demasiado humanas, y que no tienen un modo de existencia universalista, sino claramente particularista. Esta tensión entre la fe de la iglesia y la experiencia de la realidad de la iglesia no es nueva. Existió desde el principio, incluso en la época en que fue elaborado el credo apostólico. Nunca ha existido una forma ideal e históricamente comprobable de la iglesia en la que se haya dado una identificación entre fe y experiencia. Pero esta diferencia ha mantenido siempre vivo el anhelo de esta identificación.

De aquí se deriva, para la eclesiología, la posibilidad de proceder de dos modos diferentes: o bien, comenzar «desde arriba» y estudiar la iglesia como objeto de fe en el marco de la confesión del Dios uno y trino en el tercer artículo, que habla del «Espíritu santo, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne y la vida eterna». Puede luego mirar «hacia abajo» y sacar las consecuencias de la fe de la iglesia para la experiencia y la praxis de la misma. O bien, a la inversa, puede partir «desde abajo» y describir la iglesia como un objeto empírico entre otros, y volverse a continuación «hacia arriba» para preguntar por el sentido teológico de este objeto. Así pues, ella puede partir de la «esencia» de la iglesia, para preguntarse luego por la realidad de esta esencia, o, por el contrario, puede partir de la «realidad» de la iglesia, para preguntar a continuación por su esencia. Evidentemente, esta esquematización de los métodos que aplican las eclesiologías no es más que una abstracción simplificadora. Pero, en la práctica, subsiste el problema de cómo conciliar y poner en conexión las teorías teológicas de la iglesia con las investigaciones empíricas (*Wie stabil ist die Kirche?*[6] o *Religionssystem und Sozialisation*)[7]. Ninguna eclesiología teológica puede prescindir del hecho de que el credo no habla solamente de una iglesia celeste, sino también de la iglesia tal como existe realmente en este mundo. Fe y esperiencia se refieren al mismo objeto, de tal manera que la tensión surge precisamente de esta referencia común que no tiene como punto de mira diferentes objetos, sino uno y el mismo. Sin duda alguna, la fe habla de la iglesia desde un punto de vista diferente al que utiliza la experiencia. La fe confiesa la iglesia en el

6. H. Hild (ed.), *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung*. Ergebnisse einer Umfrage, Gelnhausen 1974.
7. K.-W. Dahm-N. Luhmann-D. Stoodt, *Religion-System und Sozialisation*, Neuwied 1972.

marco de la confesión más amplia del Dios uno y trino. La experiencia contempla la iglesia en sus funciones sociales y psíquicas. Ahora bien, esta alusión a diferentes aspectos y relaciones no elimina la tensión, si estos aspectos se revelan contradictorios.

1. *¿Identidad paradójica?*

Una primera solución de este problema puede intentarse con ayuda de la idea de *identidad paradójica*[8]. La iglesia es «al mismo tiempo» objeto de fe y objeto de experiencia. Es «al mismo tiempo» realidad escatológica y realidad histórica. A través de esta «simultaneidad» paradójica, participa de la paradoja de la predicación de Cristo, que anuncia la «cruz» histórica de Cristo como un acontecimiento de salvación escatológico. Su «simultaneidad» paradójica está en consonancia con la existencia cristiana, que es al mismo tiempo histórica y escatológica[9]. También para la iglesia, escatología e historia coinciden en el «instante», que es vivido en la fe como el «instante escatológico»[10]. Mediante esta idea de la identidad paradójica, es entendida la existencia histórico-escatológica de la iglesia en el marco de la doctrina luterana de la justificación. «La paradoja de que la existencia cristiana sea a la vez histórica y escatológica o ultramundana, es equivalente al axioma luterano *simul iustus et peccator*»[11]. De aquí habría que concluir, en lo que respecta a la comprensión de la tensión entre la fe en la iglesia y la experiencia de la iglesia, que esta última es a la vez «una» y múltiple, separada y dividida, que es «santa» y, al mismo tiempo, pecadora, que es universal y, a la vez, particular. El tomar en serio la doctrina luterana de la justificación en su aplicación a la eclesiología no implica sin embargo, que esta identidad paradójica pueda ser aplicada a cualquier forma que revista su situación terrestre[12]. De la misma manera que la justificación del pecador no supone una justificación del pecado, la fe en la santidad de la iglesia no implica

8. Esta idea ha sido desarrollada por R. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung*, en *Kerygma und Mythos* II, 197; cf. D. Sölle, *Paradoxe Identität:* MPTh 53 (1964) 366 ss.

9. R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958, 183.

10. *Ibid.*, 184.

11. *Ibid.*, 183 s.

12. A este malentendido no parece haberse sustraído totalmente G. Hasenhüttl, *Der Glaubensvollzug*. Eine Begegnung mit R. Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis, Essen 1963.

la justificación de una situación empecatada de ésta. La fe es más bien la crítica más radical de todo aquello que crea poder apoyarse en las propias fuerzas, ya que ella libera de esta ilusión. Si el hombre, en cuanto pecador, es justificado y santificado, es asimismo liberado de su autojustificación y de la esclavitud de las «potencias de este mundo». El perdón de sus pecados no justifica los pecados que en adelante cometa, sino que le aparta de ellos. La *remissio peccatorum* libera del poder del pasado y, de este modo, inaugura un nuevo futuro, el de la vida eterna. Si se aplica al acontecimiento de la justificación a la iglesia, nos encontramos con que las afirmaciones sobre la unidad, santidad y catolicidad de la iglesia no son juicios analíticos sobre su situación y sus cualidades, sino juicios sintéticos sobre aquello que ella deviene a través de la acción de Dios y en lo que es mantenida mediante esta acción. Si el acontecimiento y el devenir de la iglesia son entendidos a la luz de la acción justificadora de Dios, no basta evidentemente la alusión al axioma luterano, *simul iustus et peccator*, y su interpretación en el sentido de la identidad paradójica deviene unilateral. Pues, en la fórmula luterana, el sentido del *simul* queda precisado con la expresión *peccator in re-iustus in spe* [13]. La simultaneidad presente del justo y del pecador es, según eso, la simultaneidad entre el mundo del pecado, que se aleja, y el mundo de la justicia, que se aproxima. Si tenemos en cuenta esta determinación de la doctrina luterana de la justificación, la simultaneidad paradójica se convierte en el proceso dialéctico de la justicia de Dios que se aproxima y del pecado que se aleja, proceso que sólo concluiría en la «resurrección del cuerpo» y en la nueva creación. De esta manera, la idea de la identidad paradójica es subsumida en la idea, más amplia, del proceso dialéctico. La simultaneidad del justo y del pecador viene ligada a la lucha incipiente del espíritu contra la carne. La contradicción no es perpetuada de un modo paradójico, sino que es comprendida como una tensión que tiende hacia su resolución en la nueva creación, en la que habita la justicia. Por eso, de la simultaneidad entre iglesia escatológica e iglesia empírica en el sentido del acontecimiento de la justificación, se sigue inmediatamente el proceso real

13. Cf. sobre esto, R. Hermann, *Luthers These «Gerecht und Sünder zugleich»*, Gütersloh ²1960, especialmente 234 ss; W. Joest, *Gesetz und Freiheit.* Das Problem des *tertius usus legis* bei Luther und die neutestamentlichen Parainese, Göttingen ³1961, especialmente 55 ss, en donde se hace una distinción entre el «aspecto total del *simul*» y el «aspecto parcial» y, en consecuencia, entre el «ser-cristiano como *transitus*» y el «ser-cristiano como *progressus*».

de lucha por la verdad de la iglesia en el sentido de la santificación. Esto no quiere decir que la simultaneidad y mutua implicación entre la iglesia en cuanto realidad empírico-histórica y la iglesia en cuanto realidad escatológica sea sustituida por «una eterna dialéctica entre ambas, dialécticas cuyo principio motor es el axioma *ecclesia est semper reformanda*»[14]. La «identidad paradójica» no puede ser reemplazada por una «dialéctica eterna», que, en el fondo, se limita a decir lo mismo en otro plano diferente. Ambas fórmulas suprimirían el conflicto (que durará hasta el fin de los tiempos) que vive la iglesia en cuanto que es el lugar y el objeto de la fe. A través de la justificación del pecador, la iglesia es al mismo tiempo la *congregatio sanctorum* y la *congregatio peccatorum*. Pero, a través de este acontecimiento, es asimismo el campo en que se libra la batalla entre el espíritu y la carne, entre la justicia y el pecado, y, en virtud de su esperanza, tiende hacia la salvación, que trasciende sus formas históricas concretas. Ahora bien, todas estas sugerencias a propósito de la aplicación de la doctrina luterana de la justificación a la eclesiología no deben hacernos nunca perder de vista que el conflicto es suscitado por el acontecimiento de la justificación del pecador y su liberación del poder del pecado. Por eso, considerado en toda su profundidad, va más allá de la contradicción entre fe y experiencia, pues el ser-pecador no se agota en la experiencia del hombre y, por consiguiente, tampoco en la forma empírico-histórica de la iglesia. Considerado en toda su amplitud, rebasa el ámbito de las soluciones históricamente posibles de la contradicción entre fe y experiencia hacia la esperanza escatológica y sitúa las posibles concordancias entre la iglesia en la que se cree y la iglesia que se vive en la dinámica de lo provisional, pues la justicia creadora de Dios lleva consigo en último extremo una nueva creación y no sólo una nueva iglesia.

2. *¿Anticipación de la esperanza?*

Una segunda tentativa de solucionar el problema se basa en *la idea de anticipación*. En el fondo, ella reasume la antigua doctrina de la santificación, que tiene como supuesto la justificación y como condición la existencia en este mundo. En este caso, la iglesia es «al mismo tiempo» objeto de esperanza y objeto de ex-

14. H. Diem, *o. c.*, 23, expresa este temor. Pero *semper* no significa «eternamente».

periencia. A través de la historia mesiánica de Cristo le ha sido otorgada una promesa y se le ha dado una orientación que ella puede realizar o comprometer, atestiguar o traicionar a lo largo de su devenir histórico. Pero, justamente porque ella refiere esta promesa a sí misma a través de la presencialización rememorativa de Cristo, se ve impulsada a trascender cualquier forma histórica. Ella vive de la riqueza de la promesa, que siempre supera sus realizaciones concretas. Vive de la «plusvalía» de salvación, que no se agota en sus formas históricas concretas. No puede resignarse ni conformarse en tanto esta promesa de Cristo no se haya cumplido. Con su predicación y su personificación del reino de Dios, Cristo ha hecho posible la iglesia y, al mismo tiempo, imposible. La ha hecho posible en la medida en que el pueblo de Dios se reúne ante la proximidad del reino de Dios. La ha hecho imposible en cuanto que este pueblo está siempre en camino hacia este reino que es la plenitud de todo. Por eso, bajo la impronta del recuerdo de la promesa de Cristo y de la esperanza en su cumplimiento, la iglesia se entenderá a sí misma como un fenómeno fugaz y efímero, que en cada época de la historia intenta dar testimonio de la promesa de Cristo de acuerdo con las necesidades de la situación concreta.

El contraste entre fe y experiencia es entendido aquí a través de la relación entre esperanza y realidad. La esperanza se realiza en la historia, pero trasciende sus propias encarnaciones históricas. De este modo, el *futurum* de la esperanza de la iglesia sitúa el *factum* de su experiencia en el proceso del devenir. La iglesia es experimentada esencialmente como una institución abierta e imperfecta, ya que «su función consiste en ser un *tránsito* hacia otra cosa, hacia el reino de Dios» [15]. El punto de vista teológico presente en «la iglesia de la esperanza» es más amplio que el empírico, «la iglesia tal como existe», y nos hace entender la iglesia a partir de la historia. La experiencia de la iglesia tal como ha llegado a ser es puesta en conexión con la praxis de la iglesia en devenir. La «abundancia de experiencias pasadas» se convierte, para el futuro, en «abundancia de posibilidades no ensayadas» [16]. En la medida en que acontece esto, la esperanza de la iglesia en el reino de Dios nos permite obtener perspectivas de la iglesia del futuro, de la cual pueden derivarse a su vez normas reguladoras para la acción eclesial del presente. Las «posibilidades de la iglesia»

15. W.-D. Marsch, *o. c.*, 175.
16. E. Lange, *o. c.*, 119.

son realizadas en la «iglesia históricamente posible»[17]. Y sólo a partir de la fuerza y de las posibilidades del Espíritu pueden comprenderse las posibilidades divinas de la iglesia[18].

En la relación entre esperanza y experiencia, la «esencia de la iglesia» es concebida *teológicamente* como su fuerza impulsora. «La comunión en el Espíritu es el *telos* interior de las iglesias y el fundamento en virtud del cual éstas son lo que son»[19]. «Lo que nos aporta de nuevo el presente del reino de Dios es... su futuro: su *futurum* ahistórico e inobjetivable, que ha de ser conquistado continuamente y de un modo dialéctico bajo las condiciones del presente religioso-social»[20]. Por eso, su *unidad* frente a toda división es un juicio anticipador de la esperanza, que, en el presente, sale al encuentro del futuro. Su *santidad* frente a la comunidad de los pecadores anticipa asimismo su futuro, de la misma manera que la confesión de su *catolicidad* frente a todo particularismo expresa su esperanza. De este modo, la iglesia es entendida en tránsito *(transitus)* y en conversión *(metanoia)* del pecado a la santidad, de la división a la unidad y de los particularismos a la uni-

17. Así, E. Lange, *o. c.*, 119. Detrás de esto están las distinciones que E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* I, Frankfurt a. M. 1959, 258 ss, ha expuesto a propósito de la categoría de «posibilidad». El ha distinguido, entre otras cosas, entre «lo que entra en las posibilidades» y «lo que de hecho es posible». Aplicando esto a la iglesia, habría que distinguir entre la iglesia tal como es posible desde el punto de vista divino y la iglesia tal como es posible en la historia.

18. E. Jüngel, *Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit*. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre, en *Unterwegs zur Sache*. Theologische Bemerkungen, München 1972, 206-233, ha llamado acertadamente la atención sobre la diferencia entre el mundo posible y las posibilidades en el mundo. No obstante, esta diferencia, basada en una teología de la creación, nos parece haber sido superada en la pneumatología. La esperanza cristiana no se sitúa ante la alternativa de, o bien confiar en las posibilidades de Dios, o bien buscar las posibilidades de la historia universal. Más bien se ve remitida a las posibilidades y fuerzas del Espíritu escatológico en la historia de Dios con el mundo. La nueva creación posible para el Espíritu santo se traduce históricamente en los carismas de la comunidad, que son la «manifestación del Espíritu»: cf. J. Moltmann, *Discusión sobre «Teología de la esperanza»*, Salamanca 1972, 183 ss.

19. P. Tillich, *o. c.*, 194.

20. W.-D. Marsch, *o. c.*, 201. El añade: «Si entendemos en este sentido al Cristo resucitado como el futuro de la iglesia, podríamos formular lo que le es propio de la siguiente manera: *En la iglesia, entendida como institución socio-política, continúa la predicación del reino de Dios hecha por Jesús, que no va ligada a su presencia personal, sino a las condiciones de su destino, y que sólo es concebible en lo sucesivo bajo estas condiciones*». Es decir, ligada a las condiciones de su destino, esto es, a la cruz, justamente sobre la base de su presencia personal.

versalidad. Así pues, esperanza y experiencia son reconciliadas a través del concepto de anticipación.

Ahora bien, esta concepción presupone ya la libertad de la iglesia, que es creada por la gracia. Si prescindiésemos de esto olvidaríamos asimismo las esclavitudes sociales y culturales de la iglesia. La iglesia caería entonces en una fe ilusoria en el progreso, tal como la encontramos en el neoprotestantismo y sus concepciones de la iglesia en la historia del reino de Dios. Sólo a través de la memoria del Crucificado puede la iglesia vivir en la presencia del Resucitado y, por consiguiente, vivir en la esperanza de un modo realista. Sólo a través de la aceptación de su propia cruz puede ser fiel a la promesa de Cristo y a la orientación del Espíritu. «Ella deviene *congregatio sanctorum* en la medida en que acepta su existencia como *communio peccatorum*. Sólo puede seguir siendo la iglesia del Resucitado en la medida en que toma sobre sí el destino del Crucificado» [21]. La relación teleológica entre esperanza y experiencia sólo puede permanecer escatológica a través de la tensión de la historia abierta por la crucifixión y resurrección de Cristo.

3. *¿Identificación sacramental?*

La tercera tentativa de solución del problema recurre al *pensar sacramental*. En esta concepción, toda la iglesia está orientada hacia la representación sacramental de la historia de Cristo y del futuro escatológico en, con y a través de la palabra, el pan y el vino. El pensar sacramental pone en conexión la memoria de Cristo y la esperanza en la gloria a través del signo presente de la gracia liberadora y unificadora. Lo escatológico y lo presente, lo particular y lo universal, lo celestial y lo terrestre coinciden simbólicamente en el evangelio y en la eucaristía. De un modo más o menos amplio, el pensar sacramental es aplicado a la comprensión de la iglesia en cuanto objeto de fe y de experiencia siempre que se habla del ser de la una *en* la otra. Aquí no se alude únicamente a la simultaneidad entre la iglesia objeto de fe y la iglesia objeto de experiencia, tal como la concibe la teoría de la identidad paradójica. Ni tampoco se hace alusión tan sólo al proceso dialéctico de esperanza y experiencia. Ambas concepciones

21. W.-D. Marsch, *o. c.*, 202.

son fundamentadas y ampliadas por la teoría sacramental de la implicación mutua entre ellas [22].

Paul Tillich pone este pensar sacramental en conexión con la paradoja luterana del «sin embargo». «Las iglesias son santas en virtud de la santidad de su fundamento, del nuevo ser... Las iglesias son santas, pero lo son bajo la forma del "sin embargo" o de la paradoja» [23]. «Las iglesias forman una unidad sobre la base de la unidad de su fundamento... La unidad de la iglesia es algo real en todas ellas, a pesar de que están separadas entre sí» [24]. «A semejanza de lo que ocurre con la santidad y la unidad, podemos decir también que la universalidad de las iglesias está presente en su particularidad» [25].

En los mismos términos ha hablado Hans Küng de la «esencia» de la iglesia y de la «forma» de la misma: «Esencia y forma *no deben separarse*... Esencia y forma *no han de ser identificadas*» [26]. Entre esta diferencia y esta identidad se mueve la teoría sacramental de la implicación mutua entre ambas. «*La esencia real de la iglesia real acontece en la forma histórica*» [27]. Si se quiere entender la esencia de la iglesia hay que prestar atención a su forma histórica, siempre cambiante. Si queremos entender su forma cambiante como forma de la iglesia, hemos de tener en cuenta su esencia. Si la «esencia» de la iglesia está en conexión con el reino de Dios que ha de venir anunciado por Jesús, desde este punto de vista no es posible identificar la iglesia con el reino de Dios ni, por otra parte, disociarla de él [28]. «Las promesas y fuerzas del reino de Dios por venir operan ya y son perceptibles por Cristo en la iglesia, que tiene ocultamente parte en el reino de Dios ya comenzado», se dice en este contexto [29]. Pero, a continuación, Küng establece nuevamente una disociación entre ambas y concluye: la iglesia «no es autora ni sujeto del reino de Dios por venir y, no obstante, ya presente, sino que lo proclama y anuncia como su *heraldo*» [30]. Pero dado que no se la llama «estadio preparatorio, sino *signo, precursora*, del reino de Dios definitivo», la

22. También H. Diem, *o. c.*, 20 s, nota 16, completa el «a la vez» de Bultmann por un «uno en otro».
23. P. Tillich, *o. c.*, 196, 198.
24. *Ibid.*, 198.
25. *Ibid.*, 201.
26. H. Küng, *o. c.*, 15, 16.
27. *Ibid.*, 15 (subrayado en el original).
28. *Ibid.*, 109 ss.
29. *Ibid.*, 119.
30. *Ibid.*

presencia real de este futuro *en* la forma y el presente de la iglesia parece ponerse nuevamente en cuestión.

La distinción entre la forma y la esencia de la iglesia, así como entre la iglesia y el reino de Dios, se impone siempre que desde el presente se mira hacia el futuro escatológico. Si, a la inversa, desde el futuro escatológico, que «ha comenzado ya» en la historia de Cristo, se contempla el presente de la iglesia, se reconoce la esencia bajo la forma y el reino de Dios venidero en la iglesia histórica.

Pero el punto de partida de ambas visiones ha de ser un acontecimiento concreto. Este acontecimiento concreto, que «hace que la iglesia sea lo que es», es el acontecimiento sacramental. Entendemos por tal, tanto la predicación de la palabra de Dios a través de la palabra humana como la presencia del Cristo por venir bajo las especies del pan y del vino, así como la recepción del Espíritu en el bautismo. Así pues, la iglesia es lo que es a partir de este acontecimiento.

Puesto que este acontecimiento sacramental no puede ser «producido» ni calculado, la solución del problema que plantean fe y experiencia, esperanza y realidad, forma y esencia de la iglesia ha de ser buscada en la *pneumatología.* Aquello en virtud de lo cual nos percatamos de la historia y de la promesa de Cristo y que nos hace descubrir el reino de Dios venidero a través de la palabra, el sacramento y la iglesia, y nos incorpora a la historia del Dios uno y trino, este percatarnos, este descubrir, esta incorporación misma, no son otra cosa que Dios mismo, el Espíritu santo [31]. Sólo a partir de la historia del Espíritu, que va unida a la historia de Cristo y es la historia de la nueva creación, cobran su sentido teológico y pierden su carácter unilateral las mencionadas definiciones de fe y experiencia, paradoja y dialécica, esencia y forma.

Para comprender la iglesia en la historia no basta con estudiar las actuales tensiones entre fe y experiencia, esperanza y realidad, esencia y forma. Estas tensiones han de ser examinadas en el contexto más amplio de la historia de Cristo con el mundo, pues en ella tienen su origen y a ella conducen.

31. J. V. Taylor, *The Go-Between God.* The holy Spirit and the christian mission, London 1972, especialmente 42 ss.

II. La iglesia en la historia del Espíritu

La pregunta por el sentido de la historia de Cristo ha ocupado siempre un lugar central en la teología. Con ella comienza la teología cristiana y a ella retorna siempre. *¿Para qué* ha venido Cristo, *cuál* es la finalidad de su misión? *¿Para qué* ha muerto en la cruz? *¿Para qué* ha sido resucitado de entre los muertos y se ha aparecido a los discípulos en el resplandor de su gloria divina?

La comprensión teológica ha abordado desde muy pronto la historia de Cristo con este planteamiento teleológico, a fin de entender su sentido. El motivo de ello fue el carácter mesiánico de la misión y de la historia de Jesús. Pues el carácter inconcluso y la apertura de esta historia de Cristo, que remite más allá de sí misma, insinuaban este planteamiento. Pero, sobre todo, ha sido su «doble desenlace» (M. Kähler) —desde la vida mesiánica al abandono de Dios en la muerte y desde esta muerte a la vida escatológica— el que ha planteado de un modo perentorio la pregunta por el *para qué* [32]. De aquí que la profecía histórica de Jesús hubiese de ser asumida por una escatología de la historia de Jesucristo. Por otra parte, la interpretación escatológica de su historia ha de corresponder a su encarnación histórica de la escatología misma. La esperanza ha de volver sobre el recuerdo, pero no debe perder su fundamento real. Por eso la orientación hacia la historia va inseparablemente unida al desarrollo de su escatología. La interpretación teleológica no puede caer en la arbitrariedad. Ha de ser un fiel reflejo de la realidad. A la inversa, la historia de Cristo no cobra su verdadero sentido más que a la luz de la escatología. En cualquier caso, este «fenómeno» histórico no puede entenderse prescindiendo de su futuro, para el cual tiene significado [33].

1. *El sentido de la historia de Cristo*

Encontramos la interpretación teleológica de la historia de Cristo en las «oraciones finales de contenido teológico» del nuevo testamento [34]. La encontramos en toda la tradición cristiana, en

32. Para un desarrollo detallado de esta idea, cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca ²1977, 157 ss.
33. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* III, Tübingen 1960, 113.
34. E. Stauffer, art. ἵνα, en ThWNT III, 324-334, 325: *Die theologischen Finalsätze.*

la medida en que, en ella, la cristología fue desarrollada en conexión con la soteriología. A cada afirmación sobre la encarnación, la misión, la pasión, la muerte y la resurrección de Cristo corresponde una afirmación soteriológica, que expresa el propósito, la finalidad y el sentido de esta historia de Cristo [35]. La encontramos especialmente en la teología de la Reforma, que transformó la pregunta por la *substantia historiae Christi* en una pregunta por el *finis historiae Christi* [36]. La mera *notitia* de la historia de Cristo no basta para la fe. Sólo cuando es asumida la *promissio* que habla a partir de esta historia, ya que tiene su raíz en esta historia y ésta última es su signo experimentable, se llega a aprovecharla (a su *usus)* y a la comprensión de su significado para nosotros. La promesa del perdón de los pecados, que es asumida a través de la fe que justifica, es ella misma «el testamento», que ha sido puesto en vigor por la muerte de Jesús y en cuya ejecución vive el Crucificado [37]. En la medida en que la Reforma entendió la promesa como el sentido de la historia de Cristo, entendió también la historia de Cristo como el fundamento de esta promesa. A la interpretación promisional de la historia de Cristo correspondía la fundamentación cristológica de la promesa. Por eso Melanchthon pasó del conocimiento cristológico de las naturalezas y de la encarnación de Cristo al conocimiento de sus obras; evidentemente, su intención no era disolver la persona de Cristo

35. Cf. sobre esto, W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974, 49 ss.

36. Cf. Ph. Melanchthon, *Apologia Confessionis Augustanae*, en *Die Bekenntnisschirften der evangelisch-lutherischen Kirche* IV, Göttingen ²1952, 48, 50 ss, 62, 101: «Itaque non satis est credere, quod Christus natus, passus, resuscitatus sit, nisi addimus et hunc articulum, qui est causa finalis historiae: remissionem peccatorum».

37. Sobre el concepto luterano de *promissio*, cf. O. Bayer, *Promissio: Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, Göttingen 1971, 347. Cf. también 298 ss: *Die neue Christologie*. La contraposición radical que Bayer establece entre el concepto luterano de *promissio* «promesa que tiene fuerza de ley y que surte efecto de un modo inmediato» — y la «promesa» tal como la concibe la teología veterotestamentaria y la teología de la historia universal (aquí se alude posiblemente a G. von Rad y W. Pannenberg), nos resulta incomprensible. Pues tampoco allí se alude a una «categoría de la revelación derivada de la filosofía de la historia de la salvación», como afirma Bayer, *o. c.*, 347. También la afirmación que sigue plantea una alternativa que no existe: «La unidad de Dios no se alcanza a través de la totalidad de una historia siempre inacabada, sino que se otorga enteramente a través de su inequívoca promesa y es confesada a través de la fe especial en ella»: *Ibid.* Pues la fe especial espera la manifestación de la gloria de Dios sobre la base de su promesa inequívoca.

en sus funciones [38]. Por eso el *Catecismo de Heidelberg*, en su interpretación del símbolo apostólico, pregunta siempre por la utilidad y la ayuda que podemos encontrar en las afirmaciones teológicas de la fe [39]. En la medida en que preguntamos por el sentido de la historia de Cristo, admitimos el supuesto escatológico de la comprensión de esta historia. En el vocablo moderno «sentido» están contenidos la promesa, la utilidad y la finalidad [40]. En él está contenido asimismo lo que anteriormente hemos llamado el «interés de Cristo» y la «orientación» de su historia.

Si estudiamos las oraciones finales de contenido teológico que aparecen en el nuevo testamento nos encontramos ante todo con aquella teología con la que Pablo interpreta las profesiones de fe de la comunidad primitiva. De ella puede decirse lo siguiente: «El modo de pensar teleológico se ha impuesto en el núcleo mismo del mensaje y de la teología cristianos» [41].

Pablo entiende la historia de Cristo como un acontecimiento de salvación «para nosotros». «Ὑπὲρ ἡμῶν es una breve y pregnante fórmula que engloba la totalidad del acontecer salvífico» [42]. Sin entrar aquí en un examen detallado de la teología de Pablo [43], podemos hacer alusión, no obstante, a algunas importantes definiciones teleológicas basadas en el «para nosotros», que resume en sí la historia de Cristo, entendida de un modo abierto e incluyente.

Puesto que, como es sabido, lo que está en primer plano para Pablo es la justicia de Dios, se puede decir en primer lugar que, para él, el *sentido de la historia de Cristo* es la justificación de los pecadores. Cristo «fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación» (Rom 4, 25). El sentido de su sacrificio en la cruz es la liberación del pecador de la esclavitud del

38. Ph. Melanchthon, *Loci communes 1521*, en *Melanchthons Werke*, Studienausgabe ed. R. Stupperich, II, 1, 1952, 7. Como lo muestran las reelaboraciones posteriores de los *Loci communes* hechas por Melanchthon, su propósito no era reducir la cristología a la soteriología.

39. *Catecismo de Heidelberg de 1563*, especialmente las cuestiones 36, 43, 45, 49, 51, 57, 58, 59.

40. Sobre el concepto actual de «sentido», cf. H. Gollwitzer, *Krummes Holz-aufrechter Gang*. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, München 1970, 46 ss.

41. E. Stauffer, *o. c.*, 329.

42. O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1955, 184.

43. Para un estudio detallado de la relación entre cristología y doctrina de la justificación en Pablo, cf., E. Käsemann, *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969; P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Göttingen 1965; y, sobre todo, G. Eichholz, *El evangelio de Pablo*, Salamanca 1977.

pecado en virtud de la reconciliación y su liberación del poder del pecado en virtud del carácter vicario de este sacrificio. El sentido de su resurrección de entre los muertos es nuestra vida en la justicia. Cristo «fue hecho pecado por nosotros, para que en él fuéramos justicia de Dios» (2 Cor 5, 21). «Cristo nos redimió de la maldición de la ley, haciéndose por nosotros maldición» (Gál 3, 13). «El se hizo pobre por amor nuestro, para que vosotros fueseis ricos por su pobreza» (2 Cor 8, 9). Pablo ha vinculado siempre la fe en Cristo al *telos* de la justificación (Gál 2, 16; Rom 4, 16; 9, 11; cf. también Ef 2, 9). Para Pablo, la finalidad del sacrificio de Cristo en la cruz es la remisión de los pecados y la reconciliación de los pecados con Dios, mientras que su resurrección de entre los muertos y su exaltación como *Kyrios* hallan su sentido actual en la inauguración de la nueva justicia, la nueva obediencia y la nueva comunidad. Los dos aspectos de la doctrina tradicional de la justificación corresponden a ambos aspectos de la cristología. El sentido de su muerte es la *remissio peccatorum*. El sentido de su resurrección es la *acceptatio personae ad vitam aeternam*[44]. También las dos vertientes de la conversión (penitencia) corresponden a los dos aspectos de la cristología: en la *mortificatio sui* se hace presente el Crucificado, en la *vivificatio in spiritu* reina el Resucitado. Ambas vertientes son imposibles de separar entre sí, de la misma manera que no se puede disociar el Crucificado del Resucitado, ni éste de aquél. No obstante, si entendemos con Pablo la justificación y la existencia cristiana en la conversión como el sentido de la historia de Cristo, no habrá aquí ninguna identidad paradójica ni ninguna dialéctica eterna. De la misma manera que la resurrección de Cristo representa una superación del acontecimiento de la cruz y sólo por eso puede ser calificada de acontecimiento salvífico, en la justificación del pecador encontramos una sobreabundancia de gracia («mucho más»: Rom 5, 10). Esta no se agota en el perdón de los pecados, sino que, en virtud del perdón, lleva a una nueva vida y da origen a una nueva criatura. Por eso, en la existencia cristiana, la alegría

44. Así, Ph. Melanchthon, *Loci praecipui theologici 1559*, en *Melanchthons Werke*, ed. R. Stupperich, II, 2, 359: «Justificatio significat remissionem peccatorum et reconciliationem seu acceptationem personae ad vitam aeternam». La moderna reducción de la justificación al acontecimiento de la acogida del hombre por Dios (que se apoya en la teología de Paul Tillich) es tan unilateral como la reducción de la justificación al perdón de los pecados en algunos sectores de la tradición luterana.

por la nueva vida sobrepuja al dolor que supone morir a la antigua[45].

Si continuamos examinando las oraciones finales de contenido teológico, éstas nos llevan más allá del acontecimiento de la justificación de los pecadores. El sentido de la historia de Cristo se revela ante todo al pecador en su justificación y aceptación, pero no se agota en el hecho de que los hombres lleguen al conocimiento de la fe que justifica[45a]. Sobre la base de la justificación, sin la cual no puede haber un nuevo comienzo para los pecadores, sobre la base de la liberación, sin la cual no puede existir una nueva vida para los que carecen de libertad, el *sentido de la historia de Cristo* se desarrolla a través de la *nueva obediencia* (Rom 6, 8 ss), de la *nueva comunidad* (Rom 12, 3 ss) y de la *revelación del Espíritu* a través de los *dones carismáticos* de la nueva criatura (1 Cor 12, 7 ss)[46].

«Cristo murió y resucitó para dominar sobre muertos y vivos» (Rom 14, 9). Por consiguiente, si la justificación de los pecadores es el sentido de la historia de Cristo, el sentido de la justificación de los pecadores es la *soberanía liberadora de Cristo sobre vivos y muertos*, es decir, la nueva creación en él. Así pues, en las oraciones finales paulinas, la teología nos lleva, más allá de «nuestra justificación», de la nueva obediencia y de la nueva comunidad, a la soberanía de Cristo sobre el pasado, el presente y el futuro.

Si preguntamos a su vez por el sentido de la *soberanía de Cristo*, nos encontraremos con la escatología de la historia de Cristo desarrollada en 1 Cor 15. «Pues preciso es que él reine hasta poner "a todos sus enemigos bajo sus pies". El último enemigo destruido será la muerte... Pero cuando le queden sometidas todas las cosas, entonces él mismo se sujetará a quien a él todo se lo sometió, para que sea Dios en todas las cosas» (1 Cor 15, 25-28). Si la finalidad de la crucifixión y resurrección de Cristo es su soberanía sobre todas las cosas, el objetivo de su soberanía es *la plena soberanía de Dios*, en la que Dios mismo es «todo en todas

45. Esta «desproporción» ha sido subrayada especialmente por K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/2, 431, 433; IV/3, 590, 610, 774 s, frente a algunos parcialismos de la teología luterana de la cruz; cf. también IV/2, 653: «La *vivificatio* como sentido e intención de la *mortificatio*».

45a. Contra G. Ebeling, para el cual, lo que se ha expresado en Jesús alcanza su objetivo en la fe que otorga la certidumbre, Cf. *Theologie und Verkündigung*, *o. c.*, 87 ss.

46. Esto lo ha subrayado sobre todo A. Schlatter, *Luthers Deutung des Römerbriefs*, 1917, y va unido en él a una crítica, no siempre acertada, de la comprensión de la justificación por la Reforma, comprensión que él juzga un tanto «estrecha de miras».

las cosas». Así pues, también la soberanía de Cristo es provisional y limitada. «Su objetivo es tan sólo hacer posible la soberanía única de Dios. Cristo es el representante de Dios ante un mundo que no está aún plenamente sujeto a Dios, si bien esta sujeción escatológica ha comenzado en la pascua... El *regnum Christi* se caracteriza precisamente por el hecho de que si bien él ha sido sustraído a la muerte, nosotros aún no lo hemos sido. Por eso tiene una extensión limitada, y se halla comprendido entre su resurrección y la nuestra, y ha de ser concebido en concreto como la esfera del poder de la resurrección en un mundo aún sujeto a la muerte y, por consiguiente también a los restantes poderes cósmicos»[47].

Así pues, la pregunta teleológica por la finalidad de la historia de Cristo lleva, por así decirlo, más allá de cualquier objetivo presente y particular. Lleva a la escatología universal. A partir del objetivo escatológico, pleno y omniabarcante, los demás objetivos quedan situados en la dinámica de lo provisional. Esto es lo que se llama, con una expresión (que tiene un matiz negativo) de E. Käsemann, la «reserva escatológica»[48]. Desde un punto de vista positivo se podría hablar de un pensar anticipador. Ciertamente, para aquél a quien afecta, la justificación es algo definitivo, de tal suerte que él puede decir de un modo comprehensivo: «Allí donde acontece el perdón de los pecados, se hallan también presentes la vida eterna y la bienaventuranza»[49]. Pero, desde el punto de vista de la plenitud de la promesa presente en la historia de Cristo y de su sentido escatológico, él es situado en la dinámica de lo provisional, de tal manera que él puede decir: «aún no se ha manifestado totalmente lo que él ha hecho levantarse de la tumbra... En el último día resplandecerán sus obras»[50].

Las «oraciones finales de contenido teológico» de Pablo tienen como meta última la victoria definitiva de la *soberanía de Dios*. Esta soberanía de Dios sobre todas las cosas es concebida al mismo tiempo como su *inhabitación* en ellas. A su soberanía corresponde su *glorificación* por la nueva creación, que es nueva justamente a través de este júbilo. Los enunciados teológicos finalistas (que tienen un matiz ante todo soteriológico) con los que es formulado el sentido de la historia de Cristo nos llevan de

47. E. Käsemann, *Sobre el tema de la apocalíptica cristiana primitiva*, en *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 242-243.
48. *Ibid.*, 242 s, 245.
49. M. Luther, *Kleiner Katechismus*, en *Bekenntnisschriften*, 520.
50. Versículos 8 y 9 del cántico pascual de J. Heermann: «Muy de mañana, al salir el sol...» (EKG 85).

este modo a enunciados finalistas de carácter doxológico. Y, a la inversa, esto significa que esta doxología comienza ya en el acontecimiento salvífico mismo, en la justificación, la santificación, la nueva comunidad y los dones del Espíritu. Allí donde Dios reina, es glorificado; allí donde justifica, halla justicia; allí donde hace convertirse a un pecador y libera a los oprimidos, se complace. Por consiguiente, soteriología y doxología son inseparables desde el principio y permanecen así hasta el final. Por eso, para Pablo, el fin último de la historia de Cristo es la glorificación universal del Padre por el Hijo en el Espíritu (Flp 2, 10 s; Rom 11, 33; 1 Cor 15, 28). En la acción de gracias escatológica de la nueva creación se cumple el destino de toda criatura [51].

2. *Bajo el impulso del Espíritu*

En cuanto comunidad de pecadores justificados, de liberados por Cristo, que experimentan la salvación y viven en acción de gracias, la iglesia está en camino hacia la plenitud del sentido de la historia de Cristo. Totalmente vuelta hacia Cristo, ella vive en el Espíritu y, en consecuencia, es ella misma principio y señal de la nueva creación. Ella predica únicamente a Cristo, pero el hecho de predicarlo supone ya la presencia del futuro de Dios a través de la palabra. Ella cree únicamente en Cristo, pero el que ella crea es ya un signo de esperanza. En la liberación, ella sólo sigue a Cristo, pero, a través de ello, acontece ya la anticipación corpórea de la redención del cuerpo. En la eucaristía, ella rememora y hace presente la muerte de Cristo, que lleva a la vida eterna, pero el que esto acontezca es ya un signo de la paz venidera. Ella confiesa únicamente a Jesús, el Crucificado, como el Señor, pero a través de esta confesión es anticipado el reino de Dios. Esta relación entre lo que acontece y el hecho de que acontezca sólo es posible comprenderla desde un punto de vista pneumatológico. La comunión de la iglesia con Cristo acontece «en el Espíritu». El Espíritu es justamente esta comunión. La fe percibe a Dios en Cristo, y este percibir mismo es la fuerza del Espíritu. Por eso, en cuanto comunión histórica con Cristo, la iglesia es hechura escatológica del Espíritu. «En este sentido, la his-

51. E. Stauffer, *o. c.*, 330, 333: «Pues Pablo establece toda una jerarquía de metas, en la que no sólo lo provisional está subordinado a lo definitivo, sino que también la salvación personal está en función de la salvación de todos. Pero el fin último que ha de determinar todo nuestro obrar y al que han de subordinarse todos los demás fines, es la gloria de Dios».

toria se convierte en escatología y la escatología en historia»[52]. Esta transformación es la obra del Espíritu.

La interpretación teleológica de la historia de Cristo coincide con la interpretación pneumatológica del sentido de esta historia. Por eso, la liberación del creyente del pecado y de los poderes impíos de este mundo es llamada también la «fuerza del Espíritu santo»[53]. La nueva vida es una «vida en el Espíritu», y la nueva obediencia, un «andar en el Espíritu»[54]. La nueva comunidad es ella misma la «revelación del Espíritu» y de las fuerzas de la nueva creación. Por eso, desde el punto de vista escatológico, el Espíritu puede ser llamado «el poder de la futureidad»[55], pues él es el «don escatológico», primicia (Rom 8, 23) y prenda (2 Cor 1, 22; 5, 5) del futuro. Desde una perspectiva pneumatológica, la escatología es obra del Espíritu santo. Pues el creyente es determinado por el futuro de Dios a través del Espíritu. Las fuerzas del Espíritu son las fuerzas vitales que, a partir del futuro de la nueva vida, determinan el presente[56]. Los frutos del espíritu son el anticipo de la bienaventuranza futura a través de la alegría (no obstante la experiencia del sufrimiento) y del amor (a pesar de la experiencia del desengaño y del odio). Toda *la escatología de la historia de Cristo* que aparece en los enunciados teológicos finalistas puede ser interpretada también, por consiguiente, como *la historia del Espíritu*, como una consecuencia de la acción y de la inhabitación del Espíritu, a través de las cuales el futuro esperado deviene histórico.

Cuando hablamos en este sentido de la «historia del Espíritu», no nos referimos a la historia del espíritu de la subjetividad humana tal como la expone el idealismo, sino al proceso dialéctico de las interacciones, que es impulsado e inaugurado por el futuro de la nueva vida. La historia del Espíritu creador engloba la historia humana y la historia natural y, en cuanto tal, ha de ser entendida también de un modo dialéctico-materialista, de tal manera que el «movimiento», el «impulso», el «espíritu vital», la «energía potencial» y la «angustia» son los atributos más elevados de la materia, como decían Marx y Jacob Böhme.

52. N. A. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog*, Stuttgart 1968, 60.
53. Cf. a este respecto, R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1953, § 38, 327 ss.
54. *Ibid.*, 332.
55. *Ibid.*, 331: «Así, el πνεῦμα puede considerarse como la fuerza de la futureidad».
56. *Ibid.*, 331.

Si renunciamos a la «terminología histórico-salvífica»[57] y al desglosamiento histórico-salvífico del sentido teleológico de la historia de Cristo, se puede considerar con Juan la misión del Espíritu santo como una «escatología de la historia de Cristo»[58]. En los discursos de despedida, es llamado el Paráclito, que Jesús promete a los suyos y cuya venida hace posible a través de su partida e implora a través de su entrega. Se le llama «Espíritu de la verdad» o «Espíritu santo». El es el testigo de Cristo, que conduce al conocimiento de la verdad. El es uno con el Padre y el Hijo. El glorifica en los suyos al Padre a través del Hijo. Es el que dispensa la vida eterna de Dios al mundo que está muerto por el pecado. Por eso, cuando se dice: «Pentecostés es el *telos*, la más alta meta de la revelación que ha tenido lugar en Cristo», esto es correcto en lo que respecta al don del Espíritu; pero, en lo que se refiere a la plenitud del sentido de la historia de Cristo, hay que hablar asimismo de la «historia del Espíritu». Pues «es a la vez el comienzo de los nuevos tiempos, de los tiempos de la presencia inmediata y permanente de la revelación en la historia»[59].

En sus actuales tensiones entre fe y experiencia, esperanza y realidad, la iglesia ha de entenderse a sí misma dentro de esta historia del Espíritu que da origen a una nueva creación. La iglesia es la forma concreta de la experiencia que tienen los hombres de la historia de Cristo. En la ulterior historia del Espíritu, la iglesia es un camino y un tránsito hacia el reino de Dios. Ella vive en la experiencia y la praxis del Espíritu a partir de la anticipación del reino. En cuanto comunidad de Cristo, vive la comunión de la esperanza. Las experiencias y fuerzas del Espíritu actúan de mediadoras entre la historia de Cristo y el futuro de la nueva creación, por una parte, y el presente, por otra. Lo que llamamos «iglesia» es justamente esta mediación. En cuanto iglesia de Cristo, ella es, al mismo tiempo, la iglesia del Espíritu. En cuanto comunidad de los creyentes, es esperanza creadora dentro del mundo.

Si entendemos la iglesia y lo que la hace ser tal a partir de los movimientos y contextos de la historia del Espíritu que la trascienden, hemos de someter a un examen crítico dos eclesiologías: la luterana y la ortodoxa.

La teología reformadora tiende a centrar el *telos* de la historia de Cristo en la justificación del pecador y, por consiguiente,

57. *Ibid.*, 354: «Pero más importante aún es el hecho de que *la terminología paulina que se refiere* específicamente *a la historia de la salvación no se encuentra en Juan*».
58. Cf. N. Nissiotis, *o. c.*, 58.
59. *Ibid.*, 54.

a hacer del «perdón de los pecados» el punto fundamental para la comprensión de la iglesia, partiendo del tercer artículo del símbolo apostólico. La iglesia es esencialmente la comunidad de aquéllos que han sido justificados por la gracia a través de la fe. El *articulus iustificationis* puede considerarse como el *articulus stantis et cadentis ecclesiae*[60]. Por eso hay que afirmar con toda decisión que el pecador sólo encuentra al verdadero Dios a través del perdón de los pecados, y que Dios sólo llega al hombre real a través de este mismo perdón. Todo lo demás no sería otra cosa que una ilusión sobre la realidad del hombre impío, alejado de Dios, inhumano y carente de libertad. Por eso una eclesiología adecuada no puede tomar contacto con la iglesia real limitándose a soñar con una iglesia ideal, sino sólo a través de la doctrina de la justificación. Ahora bien, sería erróneo estancarse en la justificación del pecador, olvidando la finalidad de la historia de Cristo, que va más allá de ella. Pues mediante la justificación, el hombre pecador es introducido en la historia del Espíritu, de tal manera que se hace obediente a la justicia de Dios en la esperanza y en la praxis. El encuentro del hombre con la historia de Cristo comienza con el perdón de los pecados y la liberación para la nueva vida. Para el hombre pecador, esclavo y desesperado, no puede haber otro comienzo. Pero el comienzo no es en modo alguno el fin. La liberación conduce a la vida en la libertad. La justificación lleva a la nueva creación. Por consiguiente, el *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, rectamente entendido, abre el acceso a los demás artículos sobre el Espíritu santo y su creación: la resurrección de los muertos, la vida eterna, el reino de Dios, la glorificación de Dios a través de la consumación de la creación. Conduce a la «angosta amplitud de la cruz» y, por ello mismo, al nuevo mundo de la resurrección y de la vida eterna. Si él no hace esto, es señal de que no ha sido entendido de un modo correcto.

Por otra parte, la ortodoxia ha puesto el acento sobre la historia del Espíritu, su presencia permanente desde pentecostés, la amplitud de los dones, la abundancia de las energías del Espíritu y su glorificación del Padre, hecha juntamente con el Hijo, experimentable ya a partir de ahora y co-realizable a través de la liturgia[61]. Ha entendido la revelación del Espíritu desde una perspectiva trinitaria y ha rechazado el «cristomonismo» de las iglesias occidentales, sobre todo del protestantismo. La historia es entendida ya por ella desde un punto de vista pneumatológico. Su en-

60. M. Luther, *Schmalkaldische Artikel* II, en *Bekenntnisschriften*, 415.
61. N. Nissiotis, *o. c.*, 64 ss.

carnación, su misión, su unción y su resurrección son obra del Espíritu santo. El Espíritu santo es el sujeto divino de la historia. Por eso el Hijo de Dios está también presente en su iglesia en y a través del Espíritu, y, más allá de ella, opera en la creación. La cristología pneumatológica lleva a una ecclesiología carismática. Por eso es correcto decir que la experiencia de la historia de Cristo que tiene la fe y la consumación de su historia son obra del Espíritu santo. Pues el *articulus de Spiritu sancto* es el *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Pero esta percepción de la amplitud y de la riqueza del Espíritu no sería realista si no comenzase siempre con la acción del Espíritu santo en el perdón de los pecados y la aceptación del hombre desamparado. El conocimiento de que la historia mesiánica de Cristo, desde su encarnación hasta su exaltación, es obra del Espíritu escatológico, no puede prescindir de la muerte de Jesús en la cruz, mediante la cual el Padre se ha convertido en Padre para los hombres desamparados y pecadores en el Espíritu de la entrega [62]. La transfiguración de Cristo en el Espíritu de la gloria no puede eclipsar hasta tal punto su muerte en el abandono de Dios que se la pase por alto. La cristología pneumatológica sólo será fiel a la realidad cuando se convierta en una teología trinitaria de la cruz. Por eso, la eclesiología carismática sólo podrá ser asimismo realista cuando haga manifiesto al Espíritu en medio de las situaciones triviales del mundo.

La teología reformadora no puede prescindir de los conocimientos ortodoxos sobre la amplitud del Espíritu y la abundancia de los dones del Espíritu, de la misma manera que la teología ortodoxa parece estar necesitada de los conocimientos de la teología reformadora sobre la profundidad de la cruz de Cristo y la justificación realista del pecador. Por eso hemos de intentar superar el deplorable «cristomonismo», así como los peligros del «pneumatomonismo», situando a la iglesia en el horizonte omniabarcante de la historia de Dios con el mundo.

62. Curiosamente, en la breve exposición de la cristología pneumatológica que N. Nissiotis da (*o. c.*, 67 ss), no se hace alusión al sacrificio de Cristo en la cruz, del que Heb 9, 14 dice que ha acontecido διὰ πνεύματος.

III. La iglesia, bajo el hechizo de los «signos de los tiempos»

Mientras la realidad en su totalidad fue entendida fundamentalmente como un *cosmos*, que, regido por leyes eternas y lleno de un sentido divino, reflejaba el orden en todos sus niveles, el estado halló su justicia en la adecuación de sus leyes al derecho natural, y la iglesia se entendió a sí misma como la guardiana del sentido revelado del todo. Al igual que el cosmos es el ámbito de todo lo existente que ha sido arrancado al caos, el estado y la iglesia son poderes que intentan imponer un orden al caos de la historia humana. En alianza con las autoridades mundanas, la iglesia ya no ora como la cristiandad primitiva: «Venga a nosotros tu reino y pase este mundo», sino que ora por el aplazamiento del fin, ya que ella se entiende a sí misma como un poder que hace que el «fin» se demore[63].

Aunque, en el mundo moderno, las iglesias han perdido su anterior carácter de poderes al servicio del orden público, moral y político, sus prestaciones de servicio a través del bautismo, la instrucción, la bendición nupcial, la asistencia espiritual y el entierro de la gente en los «países cristianos», son reclamadas por lo general en las situaciones extremas y en los momentos en que entra en crisis el sentido de la vida. Desde el punto de vista psicológico y vital, la iglesia actúa además como un factor de estabilización frente al caos interior y la inseguridad.

Pero, desde la revolución francesa, en la mentalidad europea se ha impuesto la comprensión de la realidad en su totalidad como *historia*[64]. La orientación cosmológica cedió ante una orientación hacia la realidad temporal y hacia la historia. El presente fue entendido en el marco del futuro y del pasado, y la realidad, en el marco de sus posibilidades destructivas y constructivas. Se buscó el marco más amplio posible para la comprensión del presente en su historia a través de proyectos de una historia universal. De este modo, el futuro, en cuanto ámbito de las esperanzas y de los temores, adquirió una importancia desconocida hasta entonces para la interpretación de la experiencia y de la praxis históricas. Esta comprensión moderna de la realidad en cuanto historia en

63. Cf. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1966, 31.

64. K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen* Zur Kritik der geschichtlichen Existenz, Stuttgart 1960; *Vorträge und Abhandlungen*. Zur Kritik der christlichen Uberlieferung, Stuttgart 1966.

el horizonte de su posible futuro ha sido expuesta con bastante frecuencia. La teología de la esperanza, de la evolución y del proceso la han recogido y la han hecho fructificar desde el punto de vista teológico. En este contexto preguntamos por la orientación de la iglesia en la moderna experiencia de la realidad como historia. La orientación a partir de leyes eternas del cosmos y los derechos naturales intemporales es tan poco posible como el apoyo en los demás poderes y autoridades de la sociedad. Desde que, con la revolución francesa, «la revolución» fue entendida como «la signatura de nuestra época dentro de la historia universal» (Fr. J. Stahl), la orientación de la iglesia hacia la historia universal se ha hecho corriente, pues la palabra «historia» sólo es una expresión atenuante de «revolución», y la experiencia histórica no es otra cosa que la experiencia de la crisis. Por eso, la iglesia se orientó cada vez más hacia los «signos de los tiempos».

1. *Los «signos de los tiempos»*

La teología centrada en los «signos de los tiempos» [65] vive hoy en ambas confesiones un momento de auge, pero, al mismo tiempo, de inflación. Por eso es necesario examinar a fondo esta expresión. Ella tiene su origen en la experiencia de la historia y en el lenguaje bíblico, se ha propagado a través de las tradiciones apocalípticas y apareció siempre en la historia cristiana en las épocas críticas de la historia universal [66]. La expresión moderna «signos de los tiempos» tiene, pues, el mismo significado que el *topos* apocalíptico «los signos del fin». La pregunta por los «signos de los tiempos» tampoco tiene hoy la simple finalidad de ordenar y periodizar la historia, así como descubrir los pormenores de los acontecimientos históricos, a fin de averiguar lo que nos exige el *kairós* presente. Se trata más bien de preguntar por los signos de los tiempos desde el punto de vista del fin temido o esperado.

65. Cf. sobre esto, M.-D. Chenu, *Les signes des temps*: NRT 87 (1965) 29-39, así como *Einführung: Zeichen der Zeit:* Concilium 3 (1967) 417-422. No obstante, aquí se habla únicamente de los signos positivos de la salvación y del anhelo de la salvación en la historia universal. El modelo son los signos en el «camino hacia la libertad» (Lohfink) y, por consiguiente, el Exodo del antiguo testamento y su continuación en el nuevo. Incluso cuando los «signos de los tiempos» son considerados como *praeparatio evangelica,* son interpretados desde una perspectiva escatológica.

66. La orientación apocalíptico-universal de la iglesia se encuentra ya en las *Crónicas* medievales, que son a la vez las primeras exposiciones de la historia de la iglesia en aquella época.

A través de la pregunta por los «signos de los tiempos», la historia es interpretada a partir del fin que ha de venir. En este horizonte de espera se enmarcan las experiencias históricas, que van acompañadas de un sentimiento de temor y de esperanza y son interpretadas en función de éstos.

Cuando en el antiguo testamento se habla de los *«signos y prodigios»*, se piensa siempre en la salida de Israel de Egipto y las circunstancias especiales bajo las cuales se desarrolló hasta la travesía del mar Rojo y en las que el Dios de Israel manisfestó su poder y mostró al pueblo de Israel como su pueblo elegido[67]. Lo que se dice sobre los «signos y prodigios» de Dios está enraizado en la concepción deuteronómica de la historia. Las circunstancias extraordinarias a las que se ha aludido remiten a Dios y, además, son de tal naturaleza, que anuncian como inminente una transformación radical[68]. También la profecía veterotestamentaria de la futura actuación de Dios a través del juicio y de la salvación va acompañada de signos análogos. Fue la apocalíptica la que comenzó a hablar de los signos del fin del mundo e interpretó los acontecimientos históricos y las transformaciones cósmicas a la luz de esto. Aquí es corriente la idea de que la irrupción del fin irá precedida de formidables cambios cósmicos, que no pueden pasarse por alto y que, para aquél que sabe interpretarlos, anuncian lo que está inminente[69].

En el nuevo testamento encontramos en Mateo y Lucas la enigmática expresión *«el signo de Jonás»*, con el que se alude probablemente al signo que es Jonás mismo «en la peculiaridad de su figura histórica»[70], es decir, en su vocación, su misión y su destino. Esto es un «signo» de Dios. La aplicación del «signo de Jonás» a Jesús está probablemente en conexión con el *«signo del Hijo del hombre»*. Este es «de tal naturaleza que en él se impone inexorablemente el fin de la existencia humano-terrestre anterior. El anuncia la necesidad absoluta de este fin y a partir de aquí cobra su auténtico sentido»[71]. Ambos signos tienen una función apocalíptica, reveladora del futuro. En Mateo, la idea subyacente a esto es «que la parusía no irrumpirá de un modo inesperado, sino

67. K. Rengstorf, art. σημεῖον, en ThWNT VII, 199 ss, 214.
68. *Ibid.*, 214.
69. *Ibid.*, 230. Según 4 Esd, entre la «multitudo signorum quae incipies facere in novissimis, Domine» hay que contar también los cambios que tendrán lugar en el firmamento. A estos signos, eclipses solares y cometas se hace alusión también en las Crónicas cristianas.
70. *Ibid.*, 231 s.
71. *Ibid.*, 235.

que se anunciará a sí misma previamente. Puede ser que en el fondo de esto esté la certeza de que el último acto de la historia comenzará con una última oportunidad de convertirse y de creer»[72].

También la exigencia de «signos y prodigios» que se planteó a Jesús, al mismo tiempo que pide la prueba de que ha sido enviado por Dios, pregunta por los signos de la era mesiánica. Puesto que tanto el Mesías como los profestas anunciados, han de ir acompañados de «signos y prodigios», la pregunta fue dirigida también a sus apóstoles. Por eso es importante observar cómo el autor de los Hechos de los apóstoles hace alusión al Exodo. La nueva época mosaica de la salvación escatológica es reconocida a través de los signos y prodigios que realizan los apóstoles de Cristo. Signos y prodigios «semejantes a los que tuvieron lugar en la salida de los israelitas de Egipto son realizados también ahora y constituyen una garantía de la certidumbre del acontecimiento escatológico»[73]. También para Pablo (2 Cor 12, 12), los «signos del apóstol» son algo visible, y sirven para reconocer al verdadero apóstol. «Son los "signos y prodigios" del tiempo de la salvación los que, al ser realizados por él, le *muestran* como apóstol de Cristo»[74].

En la tradición de la historia del Exodo y en la esperanza en el nuevo y definitivo Exodo, los «signos y prodigios» son los anuncios visibles de la salvación, que libera al hombre y salva al mundo. Pero, junto a esta tradición existe también la tradición apocalíptica, según la cual los horrores de la historia, la disolución del orden cósmico y humano, son signos del fin terrible que se aproxima. Así, en el «pequeño Apocalipsis sinóptico» (Mc 13, 4 ss), a la pregunta: «¿Cuándo será esto y cuál será la señal de que todo esto va a cumplirse?», se da la siguiente respuesta: «Mirad que nadie os induzca a error. Muchos vendrán en mi nombre diciendo: "Yo soy el Cristo", y extraviarán a muchos. Cuando oyéreis hablar de guerras y rumores de guerras, no os turbéis: es preciso que esto suceda; pero eso no es aún el fin. Porque se levantarán pueblo contra pueblo y reino contra reino; habrá terremotos por diversos lugares; habrá hambre y espanto: ése es el comienzo de los dolores. Estad alerta: os entregarán a los sanedrines y en la sinagogas seréis azotados, y com-

72. *Ibid.*, 236.
73. *Ibid.*, 239 s.
74. *Ibid.*, 258. Cf. asimismo E. Käsemann, *Die Legitimität des Apostels*: ZNW 41 (1942) 33-71.

pareceréis ante los gobernadores y los reyes por amor de mí para dar testimonio ante ellos. Antes habrá de ser predicado el evangelio a todas las naciones».

De acuerdo con estas tradiciones bíblicas, las palabras sobre los «signos de los tiempos» son ambiguas. En la expresión «signos y prodigios», se alude a los signos positivos de la salvación futura. Con la expresión «los signos del fin», la tradición apocalíptica se refiere a los signos negativos del fin del mundo. La tradición del Exodo es aplicada a la interpretación de la historia mesiánica de Jesús, así como a los apóstoles; la tradición apocalíptica, a la interpretación de los acontecimientos cósmicos e históricos a la luz del fin del mundo. La moderna «*teología de los signos de los tiempos*» no especifica si ella habla de los signos y prodigios del futuro Exodo en la libertad o de los signos negativos que anuncian la catástrofe que ha de venir. Este es también el motivo de su inflación y de su falta de recursos.

La moderna orientación de la iglesia hacia los «signos de los tiempos» sigue en el fondo a ambas tradiciones bíblicas, y llega a concepciones distintas según que el presente sea interpretado a la luz de la apocalíptica o de la tradición del Exodo. Pero en la medida en que la mentalidad tomó conciencia de sí misma a través de su emancipación de los poderes y autoridades establecidos de la sociedad, el estado y la iglesia, ésta última, desamparada y puesta en tela de juicio, se orientó preferentemente hacia la interpretación apocalíptica de los signos de los tiempos.

2. *La orientación apocalíptica hacia los «signos del fin»*

En la evolución de la *orientación apocalíptica de la iglesia* en la época moderna sólo vamos a entrar aquí brevemente[75]. Ella ha llevado a la opción fundamental conservadora de la iglesia frente a «la revolución». «Todas las revoluciones van contra el reino de Dios», proclamaba el teólogo Gottfried Menken a principios del siglo XIX; con ello, ejercitó una poderosa influencia en los teólogos protestantes conservadores de la época de la revolución[76]. August Vilmar, cuya influencia se extendió a ciertos sectores de la iglesia confesora y llega hasta el movimiento confe-

75. Cf. sobre este punto la completa investigación de R. Strunk, *Politische Ekklesiologie im Zeitalter der Revolution*, München-Mainz 1971, cuyas ideas seguimos aquí.
76. *Ibid.*, 102 ss.

sional evangélico de hoy en Alemania, decía en 1831 que la «revolución» era «la bestia abominable del abismo»[77]. «Aquí, el espíritu maligno de la negación y de la destrucción ha hecho todo lo posible por arruinar y destruir el orden divino y la igualdad ante la ley, que consiste únicamente en la necesidad de salvación, que es la misma en todos, y ha reemplazado esta igualdad divina, no por una igualdad humana, sino bestial»[78]. Vilmar ha interpretado siempre «la revolución» en un sentido apocalíptico como la «abominación de la desolación», y sus consecuencias, es decir, la democracia, el racionalismo, el liberalismo y el secularismo, como los signos del fin. El Anticristo está orgulloso, pues los suyos no conocen «ningún Dios, ningún príncipe, ninguna autoridad, ningún orden, ninguna ley, todo esto constituye un obstáculo para ellos, y por eso intentan con todas sus fuerzas destruir a la cristiandad»[79]. En 1848, año de la revolución en Alemania, escribía: «Si existe la república, el fin llegará antes, dado que comenzará la división, pues, si no me engaño, la república no es atea por casualidad, sino por su misma esencia. Si volvemos de nuevo al emperador y al imperio, el proceso será mucho más lento»[80].

Friedrich Julius Stahl interpretó los signos de la revolución con el mismo temor apocalíptico y atribuyó a la iglesia el papel de juez escatológico: «Sólo la iglesia puede curar a las naciones de la enfermedad de la revolución»[81]. La revolución es el signo de la entrada en los «tiempos apocalípticos» y de la preparación para la «lucha final». Sin duda alguna, a lo largo de toda la historia han existido siempre levantamientos, expulsiones de dinastías y cambios de régimen, pero, con el principio de la soberanía del pueblo, la revolución francesa introdujo la «revolución permanente, absoluta». Su esencia es la «manifestación pura y nítida del principio maligno». Por eso es inútil querer vencer la revolución con medidas políticas. «No se puede poner fin a la revolución mediante una constitución», «tampoco se acaba con ella mediante el empleo de la fuerza». «Sólo hay una fuerza que puede poner fin a la revolución. Es el cristianismo»[82].

Para Vilmar, de la interpretación apocalíptica de la revolución se seguía el que la separación entre creyentes y no creyentes

77. *Ibid.*, 236.
78. *Ibid.*, 236, nota 18.
79. *Ibid.*
80. *Ibid.*, 236 s.
81. *Ibid.*, 154 s.
82. *Ibid.*, 221.

fuese inminente. La revolución atea y anticristiana engendrará su propio contrario, a saber, la iglesia. «Ella se levantará con nuevas fuerzas sobre la ruina de todo lo mundano: ella fue la que, cuando cayó el imperio romano, creó una nueva vida y estableció nuevas leyes para esta vida, y ella será la que fundará y creará otra vez —si bien de otra forma, más perfecta, como esperamos confiadamente— un nuevo orden de cosas, un nuevo orden, cuya finalidad, ciertamente invisible a los ojos humanos, no es otra que la de preparar al Cristo que ha de venir de nuevo en su gloria, su pueblo, su morada» [83]. La vivencia antirrevolucionaria de la iglesia no es otra cosa que la experiencia de la lucha final entre Cristo y el Anticristo. La iglesia del fin de los tiempos se hará manifiesta. Y cuando tenga lugar la «abominación de la desolación» y se llegue a la «separación final», «sólo la autoridad eclesiástica... tendrá aún el mandato divino» y la plena potestad para preparar el camino «al Cristo que volverá en toda su gloria» [84]. «Por eso es probable que, a causa de esta doctrina (a saber, la eclesiología) se enciendan luchas aún más violentas y se produzcan separaciones mucho más radicales que a causa de las otras doctrinas, no sólo porque esta doctrina no puede ser comprendida sin apoyarse en aquéllas..., sino también porque en ella ha de tratarse de la reunión, de la comunión, de tal manera que la lucha no puede tener otro punto de partida que el de la separación y, por consiguiente, el comiento de esta lucha coincidirá con la aparición del Anticristo» [85].

De un modo similar interpretó Abraham Kuyper las señales de alarma de la revolución y del «modernismo» [86]. La esencia de la revolución era el lema «ni Dieu ni maître», es decir, la soberanía del pueblo y la emancipación de toda autoridad divina y estatal. Y decretaba: «El principio de la revolución permanece anticristiano y se ha extendido como un cáncer, para minar y socavar todo aquello en que se apoyaba nuestra conciencia cristiana» [87]. Dos concepciones del mundo luchan entre sí a vida o muerte: el modernismo quiere construir un mundo a partir del hombre natural, y este hombre, a partir de la naturaleza; frente a él, el que venera a Cristo como el Hijo de Dios,

83. A. Vilmar, *Kirche und Welt*. Pastoral-theologische Aufsätze, ed. J. C. Müller, 1872, 118.
84. R. Strunk, *o. c.*, 249.
85. A. Vilmar, *o. c.*
86. A. Kuyper, *Reformation wider Revolution*. Sechs Vorlesungen über den Calvinismus, Berlin 1904.
87. *Ibid.*, 4.

quiere conservar para el mundo la herencia cristiana, para, gracias a esta herencia, llevarlo a un estadio de evolución más elevado. El principio antirrevolucionario es el cristianismo vivo y su más pura expresión, el calvinismo. Como hacía Vilmar con el luteranismo, Kuyper consideraba el calvinismo como «el único baluarte de los pueblos protestantes contra el modernismo que lo penetra e invade todo» [88]. Ambos defienden un confesionalismo apocalíptico. «Frente al espíritu de la época, que quiere robarnos nuestro cristianismo, es el calvinismo el que puede ofrecer el mejor baluarte, el baluarte invencible de la doctrina» [89]. Pues «en la herencia calvinista... se doblan las rodillas ante Dios, pero se levanta la cabeza ante el prójimo; pero aquí, en la doctrina de la soberanía del pueblo, se esgrime insolentemente frente a Dios el puño cerrado, y, entretanto, el hombre se arrastra servilmente delante de su prójimo y encubre esta humillación mediante la ficción de un... *contrat social*» [90]. Abraham Kuyper fundó en Holanda el Partido Popular Antirrevolucionario y fue durante muchos años presidente del Consejo de ministros.

En estas tradiciones conservadoras de los siglos XIX y XX se ha conservado en el fondo la antigua imagen de la iglesia como poder ordenador frente al caos; pero ya no se la fundamenta desde un punto de vista cosmológico, sino apocalíptico. Los «signos de los tiempos» reemplazan a las leyes del cosmos. Si la revolución es el signo anticristiano del fin de los tiempos, entonces ha llegado la hora de la separación final, y la iglesia, en cuanto que es la comunidad visible y auténtica del Cristo que ha de venir, se incorpora a la lucha antirrevolucionaria. El descubrimiento de la eclesiología sobre la base de esta vivencia de la iglesia fue el estadio preliminar del descubrimiento de la escatología sobre la base de la vivencia inminente de la lucha final apocalíptica. Encontramos aquí una postura y una función apocalípticas de la iglesia, que van acompañadas de una politización total de la misma, que se convierte en una fuerza «contrarrevolucionaria».

88. *Ibid.*, 5.
89. *Ibid.*, 34.
90. *Ibid.*, 81, así como 67, 27 y *passim*.

3. *La orientación mesiánica hacia los «signos y prodigios» del Espíritu*

En la misma época y en virtud del mismo fenómeno, pero con una interpretación contrapuesta del mismo, surgió la *eclesiología mesiánica.* También ella se basa en una interpretación de los «signos de los tiempos» revolucionarios desde el punto de vista del fin de la historia. Pero la revolución francesa fue saludada en este caso como un acontecimiento mesiánico. «El anhelo revolucionario de realizar el reino de Dios es el factor clásico de toda cultura progresiva y el origen de la historia moderna», declaraba Friedrich Schlegel[91]. «Sin necesidad de ser vidente creo poder predecir, en virtud de los signos del tiempo presente, que el género humano alcanzará este objetivo y que, a partir de aquí, progresará sin grandes retrocesos hacia una mayor perfección. Pues, en la historia de la humanidad, este fenómeno *ya no se olvida*, ya que ha puesto de manifiesto en la naturaleza humana una disposición y una posibilidad orientadas hacia lo mejor...», decía Immanuel Kant, e interpretaba la revolución francesa con conceptos de la terminología sacramental tomista: ella es un «*signo rememorativo (signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon)*», ya que indica una «*tendencia* del género humano *en su totalidad*»[92]. Que su comprensión del «signo rememorativo» se mueve en la línea de los «signos y prodigios», y no en la línea de los signos apocalípticos del fin, lo demuestra no sólo la terminología sacramental utilizada, sino también la interpretación kantiana de la Ilustración como «salida de la inmadurez culpable» hacia la libertad y el libre uso de la razón (que recurre al símbolo del Exodo) y su interpretación milenarista del presente como la época del tránsito de la fe en la iglesia a la fe en la razón, en la que se realiza el paso a una aproximación continuada a la iglesia del reino invisible de Dios sobre la tierra, que reúne para siempre a todos los hombres[93].

De la historia de aquella tradición protestante que entendió el cristianismo como «religión de la libertad», los derechos humanos como realizaciones del reino de Dios, y la soberanía del

91. Fr. Schlegel, *Athenäumsfragmente*, 222. Sobre lo que sigue, cf. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca ³1977, cap. 4: «Escatología e historia».

92. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, PhB 252, 87, 83.

93. I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid 1969, 102.

pueblo como madurez de los ciudadanos libres, tomemos como ejemplo a Richard Rothe[94]. Para él, los impulsos de libertad que lleva consigo la revolución no son en modo alguno la «abominación de la desolación», ni el libre uso de la razón de la Ilustración tiene nada que ver con el ateísmo, ni la deseclesialización del cristianismo es signo de ruina. Para él, todos estos son más bien «signos y prodigios» del Espíritu liberador. «Si en la situación actual se quiere encontrar el camino de la cristiandad, la preparación para ello es el reconocimiento de que el estadio eclesiástico de la evolución histórica del cristianismo ha pasado, y el espíritu cristiano ha entrado ya en su estadio moral, es decir, político. Si la iglesia es algo que acompaña esencialmente al cristianismo, entonces —hay que reconocerlo honestamente— éste es en nuestros días, y no desde ayer, digno de lástima... Pero el cristianismo, de acuerdo con su íntima esencia, trasciende la iglesia, y quiere tener como organismo el organismo global de la vida humana, a saber, el estado. El trata esencialmente de secularizarse cada vez más, es decir, de liberarse de la forma eclesiástica de la que se revistió al entrar al mundo, y de adoptar una forma de vida humana, moral»[95]. Pues, en la medida en que el cristianismo se seculariza, hace más moral a la sociedad. En la medida en que abandona la forma eclesiástica y reviste la forma política, humaniza la política. En este tránsito de la eclesialidad a la moralidad, de la jerarquía a la cristiandad universal, de la religión a la vida y de la fe a la responsabilidad política, se consuma la aproximación al reino de Dios. Dios quiere el estado, el estado perfecto, el estado teocrático moral, ya que él quiere al hombre maduro. Cuando éste se alcance, ya no habrá necesidad de una iglesia concebida como institución educadora. Su objetivo ha sido alcanzado, pues la finalidad de la iglesia no es ella misma y su propia expansión, sino el reino de Dios. De los «signos y prodigios» de la historia del Espíritu que él veía en la Ilustración, la ciencia, la moralidad madura, la conciencia democrática y la creciente libertad de conciencia, R. Rothe concluía que la época del tránsito había llegado: «El feligrés piadoso pertenece al pasado»[96]; el cristiano de ahora será un ciudadano del reino de la moralidad y de la cultura. Como consecuencia de la aparición

94. Cf. sobre esto, Chr. Walther, *Typen des Reich-Gottes-Verständnisses. Studien zur Eschatologie und Ethik im 19. Jahrhundert*, München 1961, 117 ss.
95. *Theologische Ethik* III, 1848, § 477, 1010 s.
96. Cf. Chr. Walther, *o. c.*, 135.

de la idea de la moralidad, el «espíritu cristiano», esto es, el «Cristo glorificado» mismo, debería abandonar su forma religiosa y eclesiástica, y adquirir su forma universal, moral y política. Naturalmente, R. Rothe no creía que la presente situación fuese ya la perfección última, pero, en principio, el cristianismo ha llegado a un nuevo plano, desde el cual puede aproximarse cada vez más a esta perfección. El «estado moral», que era para él el objetivo último de la historia de Dios, y la libertad, que él consideraba la finalidad de la historia del Espíritu, eran utopías, pero utopías reguladoras de la moralidad y del libre uso de la razón del cristianismo adulto. No quería disolver la iglesia en un estado existente en concreto, sino superar las iglesias y los estados existentes en «el estado moral», que sólo puede ser uno y, por consiguiente, universal.

Sobre la base de su interpretación de los signos de los tiempos, R. Rothe desarrolló también una *teología política* formal. Pero él no politizó las iglesias particulares partiendo de premisas dogmáticas, sino que quiso hacer consciente a la cristiandad adulta de su misión ético-política en la historia universal. No es la parroquia, como en Vilmar, la que conserva el último mandato divino en medio del derrumbamiento de todo orden mundano, sino el laico, pues éste es el portador del «espírtu cristiano», que ha entrado en su «estadio político». La tarea del clero sólo es ya la de «dirigir... una retirada ordenada». Puesto que el cristianismo ha salido de su época eclesiástica y ha entrado en su *época ética*, él ha inaugurado también en principio y de un modo tendencial su *época universal.* El tránsito de la iglesia al cristianismo delineado por Rothe tiene como supuesto la interpretación de los «signos de los tiempos» como signos y prodigios de la historia del Espíritu [97].

¿Hizo Rothe de la necesidad del cristianismo eclesiástico la virtud del cristianismo político, de la misma manera que, a la inversa, Vilmar y los apocalípticos hicieron de la necesidad revolucionaria del mundo una virtud eclesial? ¿Qué dicen los signos de los tiempos y a la luz de qué expectativa del futuro deben ser interpretados? El problema es hoy tan actual como en el siglo XIX. Si entonces fue la revolución francesa la que dio la signatura re-

97. Tr. Rendtorff, *Theorie des Christentums.* Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972, aparece como un fiel discípulo de R. Rothe. Sus tesis sobre el cristianismo de la época moderna y el cristianismo moderno, que habría entrado ya en su fase ética, es decir, universal, son las mismas de Rothe.

volucionaria a la historia europea en un sentido positivo o negativo, hoy son las protestas contra los centros de poder situados al norte del Atlántico, las luchas anticolonialistas y antiimperialistas de los pueblos oprimidos por su liberación y la cada vez más amplia lucha de clases, las que dan esta signatura revolucionaria a escala universal. Los signos se han vuelto más numerosos, pero siguen siendo signos de un mismo estado de cosas. Las interpretaciones de los signos de los tiempos a través de las cuales la iglesia busca su orientación en la historia continúan siendo casi las mismas. Siguen todavía los dos modelos fundamentales del mesianismo o de la apocalíptica. La liberación de los pueblos africanos y asiáticos es saludada por unos como un «signo y prodigio» de la historia del Espíritu, mientras que es considerada angustiosamente por otros como una revuelta de terroristas y un signo del fin del mundo. Análogamente, se ha agudizado en la cristiandad el contraste entre la opción antirrevolucionaria-conservadora y la opción progresista-revolucionaria. El terrorismo apocalíptico, por una parte, y el fanatismo mesiánico, por otra, a través de eclesiologías políticas contrapuestas, amenazan conducir a la división de las iglesias. No hay ninguna duda de que ambos, con su *pathos* escatológico, son eminentemente políticos.

4. *Cristo como «signo de esperanza», signo de las crisis*

La eclesiología basada en los «signos de los tiempos» carece de criterio teológico. Sin duda alguna, la expectativa escatológica concreta provee las diferentes categorías interpretativas, pero se tiene la impresión de que los intereses que en el fondo colorean el cuadro de la época no son intereres teológicos, sino más bien políticos, aunque inexpresados. Por eso la *teología dialéctica* se ha apartado de esta forma (religiosa o no) de escudriñar la historia y ha visto en la persona y la historia de Jesucristo el único «signo de los tiempos» relevante para la fe. «Sin duda alguna hay *signos de los tiempos*; pero, ciertamente, no son los que acecha la fantasía apocalíptica. Pues "no viene el reino de Dios ostensiblemente. Ni podrá decirse: Helo aquí o allí, porque el reino de Dios está dentro de vosotros" (Lc 17, 21)... Pero la gente está ciega para los verdaderos signos de los tiempos; puede interpretar los signos del cielo, las nubes y el viento, y sabe cuándo lloverá y cuándo hará calor. ¿Por qué no es capaz de comprender los signos del presente?... Pero, ¿cuáles son los signos de los tiempos? ¡El mismo!

Su aparición, su obra, su predicación» [98]. Esta centración cristológica de la iglesia en el único signo con el que ella ha comenzado es necesaria para salir del pesimismo o del optimismo ocasionales que acompañan a las puras especulaciones sobre los «signos de los tiempos». Esta centración es indispensable para someter los intereses políticos inexpresados que dominan aquellas imágenes de la época al interés de Cristo.

En cuanto iglesia de Cristo, la iglesia vive en el «hoy» de la misión mesiánica y de la presencia de Cristo (Lc 4, 18 ss). Todas las reflexiones sobre las épocas históricas y sobre el fin de los tiempos deberían orientarse a partir de aquí. La predicación cristiana no puede ser reemplazada por una sabiduría teológica de la historia supuestamente más elevada. La predicación de la salvación —«con oportunidad o sin ella»— no puede ser sustituida por especulaciones sobre un misterioso plan salvífico de Dios, que ha de ser comprendido a partir del desarrollo de la historia. El diario de la mañana sería considerado entonces como la Biblia. Ahora bien, la reducción cristológica de los «signos de los tiempos» y la centración de la escatología de la historia universal en la predicación escatológica llevan de por sí a preguntar por la historia. Pues una cosa es *lo que* se defiende y predica, y otra muy distinta, la *conciencia* de la época en la que esto se predica. No puede olvidarse que con la predicación de la salvación se hace patente al mismo tiempo el pecado o la falta de salvación, ya que la salvación sólo ha sido anunciada, pero aún no se ha consumado. Tampoco hay que olvidar que el llamamiento universal a la opción de la fe, en virtud de esta opción, provoca también la separación entre creyentes y no creyentes. Si la iglesia se entiende de este modo a sí misma como el pueblo y la vanguardia del reino universal de la libertad, también ha de ser consciente de que ella misma, a través de su particularidad, actúa también como un fermento de discordia. No hay ninguna explicación histórica o escatológica de esta doble acción de la predicación, de la fe y de la iglesia, que justifique la renuncia de ésta última a su misión y que le permita retirarse al gueto del «pequeño rebaño». Pero tampoco hay ninguna explicación cristológica que le permita prescindir de las sombras de la incredulidad, de la división y de la discordia que la acompañan, para amoldarse al progreso de la sociedad.

En cuanto fermento de salvación, la iglesia es también fermento de pecado, de la misma manera que el evangelio, en cuanto que es el anuncio de la justicia de Dios, revela al mismo tiempo la

98. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 5.

ira de Dios sobre el mundo. Precisamente porque ella predica que la salvación está próxima, provoca crisis. Allí donde brota la fe, surge también la incredulidad. Allí donde se alcanza la fe, sobreviene la impugnación de o el ataque contra la misma. Pero sería equivocado considerar únicamente este lado oscuro de la misión y difusión del cristianismo, o querer forzar el fin mostrando un «placer apocalíptico» ante la crisis y la ruina. Pues el propósito evidente del evangelio no es provocar la incredulidad, la separación y la lucha, sino despertar la fe, la comunión y la paz. La incredulidad, la separación y la lucha no reclaman declaraciones apocalípticas destinadas a la autoconfirmación de los creyentes, sino solamente el testimonio inconmovible y cada vez más firme del evangelio que justifica y libera. Pero, por otra parte, la alegría por el evangelio no excluye el tomar en serio la incredulidad, las separaciones y las discordias.

Si, de acuerdo con la concentración cristológica de los «signos de los tiempos», partimos de la misión evangélica de la iglesia, se trata, pues, *ante todo*, de los «signos y prodigios» que acompañan el Exodo mesiánico en la historia del Espíritu. Descubrirlos en el contexto histórico de la predicación y difusión del evangelio que conduce a la libertad equivale a ver a Cristo en la historia del Espíritu. Los «signos del fin», los signos de las crisis cada vez mayores de la historia universal, sólo pueden ser vistos *a partir de aquí* y tienen, por consiguiente, un carácter secundario. «La salvación acontece en medio de la ruina», había dicho Hölderlin lleno de esperanza. Y Ernst Bloch ha expresado el reverso de esta esperanza de un modo muy realista: «Cuando se aproxima el salvador, crece el peligro» [99]. Los «signos y prodigios» acontecen en la historia liberadora del Espíritu de Cristo. Pero éste provoca, juntamente con ellos y a causa de ellos, los tiempos de crisis y el peligro. Justamente a través del anuncio de la victoria de Cristo y de las experiencias de la liberación en el Espíritu, la historia del mundo no se encamina hacia su consumación a través de un progreso continuado, sino que ella deviene cada vez más crítica. Justamente porque Cristo es «el signo de los tiempos», las crisis tienen su origen en él. Ellas no son signos de la crisis total, sino únicamente signos de conflictos concretos y determinados. Pues no es la crisis del mundo la que lleva a la parusía de Cristo, sino la parusía de Cristo la que pone fin a este mundo crítico. Las crisis históricas y personales no son signos del juicio final, pues ellas siempre son al mismo tiempo oportunidades históricas. Los sig-

99. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, 342.

nos de los que se hablaba no hay que entenderlos, por consiguiente, como signos del fin, sino como lo que ellos son, es decir, como signos de la historia.

IV. La iglesia en la historia trinitaria de Dios

En el último párrafo de este capítulo han de ser examinados la misión y el sentido, la existencia y las funciones de la iglesia en el marco omniabarcante de la historia de Dios con el mundo. Se trata de una tarea tan necesaria como difícil. Es necesaria, porque ninguna vida concreta e individual puede entenderse a sí misma fuera del marco de la totalidad a partir de la cual cobra sentido. Toda teología de la historia queda abandonada arbitrariamente a merced de determinados «signos de los tiempos» mientras no comprenda la historia misma desde una perspectiva trinitaria. Es una terea difícil, porque esta empresa queda expuesta con mucha facilidad al reproche de que hace abstracción de lo concreto, de la experiencia y de la praxis, y se hace sospechosa de especular con conceptos vacíos.

Pero «las intuiciones sin conceptos son ciegas», decía Kant. La intuición de la iglesia en su campo de tensión de fe y experiencia, en su relación con la historia de Cristo y la historia del mundo, permanece, pues, ciega, en tanto no avanza hacia el concepto de la historia de Dios con el mundo. Pero, según Kant, «los conceptos sin intuición son vacíos». En el presente caso, el concepto de la historia de Dios con el mundo permanece «vacío» mientras no es referido a la visión de la iglesia en la historia de Cristo y, ulteriormente, en la historia del mundo.

En lo que sigue, intentaremos comprender el acontecimiento individual, la experiencia particular y la praxis concreta en el contexto de la historia de Dios. Esto no puede ser calificado de «abstracción». La abstracción consiste más bien en separar el acontecimiento individual de su historia, la experiencia particular de su contexto vital, y la acción concreta de la época en que tiene lugar. Aislamos objetos para conocerlos en la medida en que los sacamos de sus contextos, los consideramos desde un solo punto de vista y rechazamos todos los demás. Así llegamos a definiciones y a juicios inequívocos. Muchos opinan sin duda que pensar «de un modo concreto» consiste en hablar de la superación de toda sociedad clasista, en lugar de hablar de la historia de Jesús con Dios que es sugerida por el título de «Hijo de Dios», o del «Jesús histórico», o del futuro de la historia a que se alude con el

símbolo esperanzador del «reino de Dios». En realidad, este pensar «concreto» es totalmente abstracto, pues, de la riqueza enorme de contenido de la vida, aísla un solo aspecto y lo particulariza. Las intuiciones, experiencias y acciones, desligadas de su contexto global, devienen, por consiguiente, ciegas y sin sentido. Por eso, el pensar abstracto, separativo, ha de ser superado por un pensar integrador que tenga en cuenta todos los aspectos de la realidad. Este pensar integrador —o como se la llamaba antes, el pensar «especulativo»— no tiene nada que ver con un alejamiento de la praxis o una pobreza de experiencia. El se esfuerza por entender el acontecimiento a partir de su historia, la experiencia en el contexto de la totalidad de la vida y la acción en el contexto de su época.

Sin la comprensión de la iglesia particular en el marco de la historia universal de Dios con el mundo, la eclesiología permanece abstracta, y la autocomprensión de la iglesia, ciega. Entonces, es casi inevitable que la iglesia defienda misiones o tareas particulares reivindicando para ellas una validez universal, e intereses muy concretos y circunstanciales con un *pathos* de absolutez. «El pensar particularista es un pensar separativo, unilateral, pero en el fondo negligentemente autosuficiente, que —centrado incondicional e irrenunciablemente en su punto de vista particular— reivindica, no obstante, su carácter totalizador, y quiere imponer sus criterios, si es necesario, recurriendo a la fuerza» [100]. Por otra parte, él va de la mano con la inclinación suicida a reducir la propia particularidad, que no puede ser universal, a otra particularidad social de la historia. A ambos peligros sólo puede uno sustraerse entendiendo la propia e ineludible particularidad en el contexto de la totalidad. Pero no se sustrae uno ni a la falsa reivindicación ni a la falsa desesperación mientras permanezca estancado en la pregunta: ¿Viene la salvación al mundo a través de la iglesia? Sólo puede salirse de aquí invirtiendo la pregunta: ¿No hay que decir más bien que sólo hay iglesia porque hay salvación del mundo?

Si un fenómeno concreto y particular como la iglesia quiere entenderse a sí mismo a partir de la historia de Dios con el mundo, ha de comprenderse a sí misma a partir del desenvolvimiento de esta historia, pues se sitúa dentro de él y no sobre él o más allá de él. ¿Pero cómo es posible realizar afirmaciones concretas desde el punto de vista de esta historia comprendida en su desenvolvimiento? ¿Acaso puede fijarse en un concepto el conocimiento siempre inacabado de esta historia? Al conocer se le plantea la tarea

100. A. M. Kl. Müller, *Die präparierte Zeit*, Stuttgart 1972, 33.

de entender un acontecer en sí mismo agitado y, juntamente con él, entenderse a sí mismo como un conocer impulsado por este acontecer. Cuando designamos aquí el contexto global en el que ha de entenderse a sí misma la iglesia con la expresión «la historia de Dios con el mundo», nos referimos ante todo a la vitalidad de la relación de Dios con el mundo, que sólo puede ser entendida de un modo adecuado a través del conocimiento impulsado y vivificado por ella. Cuando hablamos de la «historia trinitaria de Dios», queremos aludir a la vitalidad misma de Dios, que tiene en sí misma su propio origen y que no puede ser encerrada en ninguna definición, sino que sólo puede ser entendida a través de un conocer comprometido y arrebatado. En términos teológicos, esta circunstancia se expresa diciendo que el conocimiento vivo, comprometido y arrebatado del Dios vivo acontece «en el Espíritu santo». El dinamismo de la historia trinitaria de Dios con el mundo incluye en sí mismo el dinamismo de su conocimiento. Para este conocimiento resulta imposible fijar la historia de Dios en un punto. El conocimiento de Dios a través del movimiento de y del ser impulsado por la historia de Dios es comparable al vuelo de un pájaro y no es localizable en un punto fijo [101]. No hay en él ningún «punto de apoyo de Arquímedes» desde el que sea posible mover el mundo, pues el mundo ha sido puesto en movimiento y con él todos los puntos de vista posibles. Por eso la iglesia sólo puede entender su propio «lugar» a través de la participación en el dinamismo de la historia de Dios con el mundo y, por consiguiente, este «lugar» es sólo un momento de este movimiento. Sus intentos de entenderse a sí misma son intentos de entender el desenvolvimiento de la historia trinitaria de Dios con el mundo, y, a la inversa, sus tentativas de entender este desenvolvimiento, son tentativas de entenderse a sí misma.

1. *El Padre envía al Hijo y al Espíritu*

La orientación fundamental para entenderse a sí mismo a partir de la historia de Dios con el mundo parte de la *contemplación de la historia de Cristo* y de la *experiencia del Espíritu* a la luz de la misión de cada uno de ellos.

La historia de Cristo es interpretada a partir de su origen. Los evangelios narran la historia de Jesús como la historia del Mesías

101. Cf. K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, en *Anfänge der dialektischen Theologie*, ThB 17 I, München 1962, 9 ss.

enviado por Dios para salvar al mundo y ungido con el Espíritu de la nueva creación. Ellos exponen la historia de Jesús a la luz de su *misión*. Para Marcos, la misión mesiánica de Jesús comienza con el descenso del Espíritu sobre él en el bautismo (19 ss). Para Mateo (1, 18 ss) y Lucas (1, 26 ss), comienza ya con su concepción por obra del Espíritu santo. Para Juan (1, 1 ss), la misión de Jesús comienza antes de la creación del mundo, en la eternidad del Padre. La visión de la historia de Jesús a partir de su misión se hace, pues, cada vez más trascendente y abarcante desde el punto de vista de la historia de la tradición. De acuerdo con su uso lingüístico, «enviar» —πέμπειν— designa por lo general la misión en cuanto tal, el hecho de la misión y del ser-enviado, mientras que «mandar» —ἐξαποστέλλειν— pone el acento sobre la misión desde «un punto de vista bien determinado, único e irrepetible» [102]. Juan subraya el hecho de la misión del que ha sido enviado por Dios para salvar al mundo, mientras que Pablo pone de relieve que el Hijo fue enviado al llegar «la plenitud de los tiempos» (Gál 4, 4-6). En ambos casos, el vocablo «misión» ha de entenderse como la venida, la historia y la significación de Cristo, vistas desde Dios.

Si la historia mesiánica de Jesús es entendida a la luz de su misión, la reflexión teológica ha de preguntar entonces por el *origen* y el *motivo de esta misión*, a fin de comprender la venida de Jesús en el contexto indicado [103]. ¿Es la misión de Jesús un azar histórico o se funda en Dios mismo? Si se funda en Dios mismo, ¿es conforme a Dios o no lo es en absoluto? Si preguntamos en dirección a su origen, no podemos encontrar en Dios nada que sea anterior a la misión de Jesús y en lo que esta misión no estuviese presente. Si Dios se manifiesta en la historia como el Padre que envía y el Hijo que es enviado, es porque así es antes en sí mismo. Por eso, la relación entre el que envía y el enviado, tal como aparece en la historia de Jesús, incluye en sí misma un *orden original intratrinitario* y ha de ser entendida como su correspondencia histórica. De otro modo no habría ninguna certeza de que en la misión de Jesús nos las habemos con Dios mismo. Las relaciones de la historia concreta y accesible de Jesús con el Dios a quien él llamaba «mi Padre», corresponden a la relación eterna del Hijo con el Padre. La *missio ad extra* revela la *missio ad intra*. La *missio ad intra* fundamenta la *missio ad extra*. Así, la

102. Cf. K. Rengstorf, art. ἀποστέλλω, en ThWNT I, 397.
103. Cf. también sobre esto, H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person*, Münster ²1966, 197 ss.

reflexión teológica llega, necesariamente, desde la misión de Jesús que tiene su origen en el Padre, a Dios mismo. «Estos movimientos o *processiones* dentro de la trinidad son el fundamento más profundo de las misiones *(missiones)* del Hijo y del Espíritu santo»[104]. La *trinidad de la misión de Jesús* nos lleva a la *trinidad originaria*, la trinidad en Dios mismo; esto nos permite, a la inversa, comprender la historia de Jesús como la revelación de la vida divina[105].

La *experiencia del Espíritu* consiste en las experiencias que tienen los hombres de la historia de Cristo en su propia vida. Es la experiencia de la fe, en la que se toma conciencia de la misión de Cristo y de la orientación tendencial de su historia. Es la experiencia de la unión con Cristo y, a través de él, con el que le ha enviado. En la fe y en la comunión, es la experiencia de la libertad creadora que renueva la vida. Esta historia con Cristo en el Espíritu ha de ser interpretada asimismo a partir de su origen, a fin de entenderla como historia de Dios con el mundo. Las experiencias del Espíritu santo han de ser comprendidas, pues, a la luz de la *misión del Espíritu.* Por eso Pablo sitúa la misión del Espíritu paralelamente a la del Hijo: «Mas al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo..., y por ser hijos de Dios, envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo» (Gál 4, 4 y 6).

También Juan retrotrae las experiencias del Espíritu al hecho de haber sido enviado por el Padre y el Hijo (14, 26; 15, 26 y *passim).* La historia del Espíritu es entendida en su totalidad a partir de su origen. Por eso, la reflexión teológica ha de preguntar aquí por el *origen de esta misión del Espíritu.* Los mismos motivos que, de la contemplación de la historia de Jesús a la luz de su misión, llevaban a la generación eterna, intratrinitaria, del Hijo por el Padre, conducen aquí, de la experiencia del Espíritu a la luz de su misión divina, a su procesión eterna, intratrinitaria, del Padre, o del Padre y del Hijo[106]. En caso contrario, la experiencia del Espíritu no podría ser considerada como experiencia de Dios, ni la unión con Jesús, el Hijo, y con el Padre, podría

104. A. M. Aagaard, *Missio Dei in katholischer Sicht:* EvTh 34 (1974) 423 s.

105. G. Wagner, *Der Heilige Geist als offenbarmachende und vollendende Kraft*, en Cl. Heitmann-H. Mühlen, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburg 1974, 216, habla (según la concepción ortodoxa) de un «reflejo temporal del orden eterno de la vida interior de la trinidad tal como es en sí misma».

106. Sobre la distinción ortodoxa entre la «procedencia» del Espíritu del Padre y el «acto de ser enviado» por el Hijo (Jn 15, 26), así como sobre los problemas relacionados con el *filioque* de la iglesia occidental, cf. N. Nissiotis, *o. c.*, 26 ss.

ser entendida como una unión con Dios. Ahora bien, esto es lo que hay que decir si las experiencias con Jesús y con el que le ha enviado acontecen en el Espíritu. «En aquello que acontece entre el hombre Jesús y nosotros cuando nos hacemos y somos cristianos, vive Dios mismo» [107]. El que libera a los hombres y lleva a la comunidad mesiánica de Jesús es Dios, el Espíritu santo, ya que él es «antes en sí mismo» el Espíritu que procede del amor del Padre y del Hijo.

El *paso* de la contemplación de la historia de Jesús a la luz de su misión a la generación eterna del Hijo por el Padre, y el *paso* de la experiencia del Espíritu a la luz de su misión a la procesión eterna del Espíritu en Dios mismo son necesarios desde el punto de vista teológico para comprender la historia de Jesús y las experiencias del Espíritu en el contexto de la historia de Dios. El paso de las relaciones históricas de la trinidad a su origen eterno tiene, pues, dos funciones:

1. Por una parte, muestra con claridad que los hombres, a través de la misión del Hijo y de la del Espíritu, se encuentran con *Dios mismo*, y que existe una correspondencia rigurosa entre la historia de Dios con el hombre y la realidad de Dios tal como es en sí mismo.

2. Por otro lado, presenta el misterio de Dios como un *misterio abierto* desde el principio.

Este segundo punto de vista merece especial atención: la trinidad en su origen fundamenta la trinidad en la misión y, por eso, la trinidad en la misión revela la trinidad en su origen como una *trinidad abierta* desde toda la eternidad. Está abierta a su propia misión. Está «abierta» para «revelarse» a través de la venida del Espíritu [108]. Está abierta al hombre y a toda la creación. La vida intratrinitaria de Dios no puede ser representada

107. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/2, 382.

108. G. Wagner, *o. c.*, 220: «De hecho, ya en Agustín, la vida intratrinitaria se aísla en un círculo cerrado sobre sí mismo, o, para emplear otra imagen, en un triángulo cerrado sobre sí. El Espíritu cierra este círculo en cuanto que es el vínculo del amor recíproco, el *vinculum amoris* entre el Padre y el Hijo. Sobre esta base se desarrolla posteriormente la polémica en torno al *filioque*. La iglesia oriental ha rechazado siempre la concepción especulativa agustiniana del Espíritu como vínculo del amor recíproco que cierra sobre sí mismo el cículo de la vida trinitaria. "Nosotros no decimos que el Espíritu proceda del Hijo, pero lo llamamos Espíritu del Hijo": así formula Juan Damasceno la respuesta de la iglesia oriental al *filioque* occidental. El rechazo del *filioque* implica que la trinidad, en la concepción oriental, permanece fundamentalmente "abierta"-"abierta", para revelarse a través de la venida del Espíritu».

mediante la imagen de un círculo cerrado sobre sí mismo, símbolo de la perfección y de la autosuficiencia. Una teoría cristiana de la trinidad vinculada a la historia de Cristo y a la del Espíritu ha de pensar la trinidad del amor de Dios que envía y que busca como abierta desde su mismo origen. El Dios uno y trino es el Dios abierto al hombre, al mundo y al tiempo.

En la misión del Hijo y del Espíritu, la trinidad no sólo *revela* lo que ella es en sí misma, sino que, al mismo tiempo, *se abre a sí misma* a la historia y a la *experiencia de la historia*. Evidentemente, no se puede hablar de la apertura del amor de Dios al mundo y al tiempo de la misma manera que se habla de la apertura de la criatura al mundo y a la temporalidad; en este último caso, la apertura se basa en una «falta de ser», mientras que, en el caso de Dios, se funda en la plenitud del ser de Dios y en la sobreabundancia de la vida divina, que quiere comunicarse. Por consiguiente, cuando hablamos de la «historia de la trinidad» [109], no nos referimos a una historia caracterizada por la indigencia y la muerte, sino a la historia de la vida de Dios que se comunica y que vence a la muerte. Esta historia de la trinidad es abierta por la misión del Hijo y del Espíritu. Pero, justamente por eso, el paso de la visión de la historia de Cristo y de la experiencia del Espíritu a la luz de sus respectivas misiones a la trinidad tal como es en sí misma aún no engloba la totalidad de la historia trinitaria de Dios con el mundo. Comprendemos el origen, pero no el futuro de esta historia.

2. *Origen y futuro de la historia de Cristo*

Si volvemos una vez más sobre la visión de la historia de Cristo, constatamos que esta historia puede ser considerada desde dos puntos de vista, a saber, desde su *origen* y desde su *futuro* [110]. Si preguntamos hacia atrás, esta historia será entendida a partir de la misión de Cristo. Si dirigimos nuestra mirada hacia adelante, habrá que considerarla a partir de su objetivo. Su origen hay que verlo a la luz de su misión mesiánica. Su futuro, a la luz de su resurrección de entre los muertos. Ambas perspectivas han de tenerse en cuenta para una recta comprensión de la historia de Cristo. Esta ha de ser entendida a la luz de su misión y de su glo-

109. Cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, 394 ss.
110. Para más detalles, cf. J. Moltmann, *o. c.*, 157-275.

rificación, de su origen y de su futuro, y de tal manera que ambas perspectivas sean referidas continuamente la una a la otra.

Lo mismo ocurre con la experiencia del Espíritu santo. En ella se revela al hombre el sentido de la historia de Cristo a través de la fe, de la nueva obediencia y de la nueva comunidad. Ahora bien, en la medida en que esto acontece, el hombre queda sometido a las fuerzas y los impulsos de la nueva creación. Entendido a la luz de su misión, el Espíritu va ligado a la historia de Cristo. Entendido a partir de su finalidad, conduce a la nueva creación. Por eso el Espíritu santo es a la vez la *fuerza reveladora* y la *fuerza que crea de nuevo*. Para comprender la historia del Espíritu hay que tener en cuenta ambos puntos de vista. También esta historia ha de ser entendida al mismo tiempo a la luz de su origen y a la de su futuro.

De aquí se sigue, en lo que respecta a la comprensión de la historia de Cristo y del Espíritu en el contexto de la historia de Dios con el mundo, que la consideración de esta historia a la luz de la misión del Hijo y del Espíritu ha de ser completada por una visión de la misma a la luz de la glorificación del Hijo y del Espíritu. De otro modo, la historia de Cristo y del Espíritu no podrán ser comprendidas en toda su trascendencia. La tradición, a la luz de la misión de Jesús y sobre el trasfondo del orden trinitario originario, hizo siempre hincapié sobre la encarnación, el bautismo, la predicación, la pasión y la muerte de Cristo en la cruz; y, sin duda alguna, en este orden. Su misión se consuma en su aceptación de la cruz y su encarnación, en su muerte. Los enunciados escatológicos sobre la historia de Cristo, su resurrección, exaltación, transfiguración y sobre la consumación del reino de Dios, quedan en segundo término. Existía un interés unilateral por el origen de Cristo y, partiendo de su historia, se preguntaba por su fundamento en el tiempo y en la eternidad. Cuando, desde una perspectiva escatológica, preguntamos por el futuro de Cristo, por el objetivo de su misión y el sentido de su historia, nuestra intención no es criticar las teorías sobre el origen intratrinitario y la misión trinitaria hasta ahora existentes, sino únicamente continuar desarrollándolas de acuerdo con la doble comprensión de la historia de Cristo «a la luz de su misión» y«a la luz de su resurrección». De este modo, fijamos nuestra atención en la glorificación trinitaria y en la unidad escatológica de Dios. Partiendo del origen de la historia de Cristo y del Espíritu, que es Dios, llegamos a la finalidad escatológica de la historia de Cristo, que es la consumación de la historia de Dios con el mundo.

3. *La glorificación del Padre y del Hijo por el Espíritu*

Para ver la historia de Cristo a partir de su futuro, hemos de fijar ante todo nuestra atención en el concepto de *gloria* [111]. Tanto en el antiguo testamento como en el nuevo, el vocablo *doxa* significa el poder y la gloria de Dios, su resplandor y majestad. El término *doxa* designa tanto la divinidad del Padre como la de Cristo. Jesús resucitó de entre los muertos por la gloria de Dios Padre (Rom 6, 4). El ha sido ensalzado en la gloria del Padre (1 Tim 3, 16). Tras su humillación a través de la muerte en la cruz, fue exaltado y hecho *Kyrios* sobre todas las cosas para gloria de Dios Padre (Flp 2, 11). Si, para los profetas veterotestamentarios, la «gloria de Dios» expresaba de un modo sintético el futuro de Dios prometido y la esperada liberación de la creación —«Está la tierra llena de su gloria» (Is 6, 3; 40, 5)—, la resurrección de Jesús por, en y para la gloria de Dios Padre significa que él fue resucitado en este futuro de Dios prometido y esperado. Por eso los enunciados escatológicos sobre la gloria liberadora de Dios que ha de venir, pueden ser también aplicados prolépticamente a Cristo. Si él ha resucitado en la gloria venidera del Padre, entonces este futuro se hace ya presente en él y, a través de él, la gloria hace su entrada en la miseria de este mundo. Por eso, en este mundo de pecado y de muerte, el «Señor de la gloria» crucificado representa al «Dios de la gloria» que ha de venir (1 Cor 2, 8; Hech 7, 2). El reino de Dios venidero se ha manifestado en la historia a través del reino del Crucificado. Por eso la gloria del Padre se ha manifestado en la glorificación de Cristo. El resplandor de la gloria divina se refleja en el rostro de Cristo y, a través de él, ilumina los corazones de los hombres, al igual que en el primer día de la creación brilló la luz en el seno de las tinieblas (2 Cor 4, 6).

Los enunciados escatológicos sobre la gloria de Cristo se refieren a su existencia escatológica a partir de la pascua. La aplicación de la palabra *doxa* al Jesús histórico está sujeta a grandes limitaciones. En Lucas, el cántico de alabanza de los ángeles en su humilde nacimiento (Lc 2, 9), así como su transfiguración en el monte (9, 28 ss), aluden a su futuro, y pueden ser considerados

111. Sobre lo que sigue, cf. H. Kittel, art. δόξα, en ThWNT II, 235 ss, 245 ss; H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*. Eine theologische Ästhetik I-III, 2, Einsiedeln 1961-1967; J. Moltmann, *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Salamanca 1972. Para la fundamentación exegética, cf. W. Thüsing, *Per Christum in Deum*. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen, Münster ²1968.

como una anticipación de su glorificación. Sólo Juan habla de la gloria del Jesús histórico, de la glorificación del Padre a través de la pasión del Hijo y de la glorificación del Hijo a través de la muerte en la cruz, ya que él describe toda la vida de Jesús desde el punto de vista de su exaltación.

En la comprensión escatológica de la historia de Cristo a partir de su futuro, esta historia es entendida como el principio de la glorificación de Dios. El Hijo glorifica al Padre a través de su obediencia. El Padre glorifica al Hijo a través de la resurrección y de la exaltación.

También en la visión de la *historia del Espíritu* a partir de su futuro tiene la glorificación un lugar central. La comunión con Cristo en el Espíritu es la comunidad de la pasión de Cristo y de su muerte. Pero, por ello mismo, es a la vez la comunidad de su resurrección a través de un cambio de vida y de una participación en su vida gloriosa a través de la esperanza (Rom 6; Flp 3). El objetivo último de la misión de Cristo se realiza a través de la reconciliación de los hombres y de la creación con Dios. En esta reconciliación, Dios es glorificado por los hombres y, de esta manera, ellos participan también de la gloria de Dios. Por eso Cristo es llamado «esperanza de la gloria» (Col 1, 27), y se espera que él transforme nuestro humilde cuerpo conforme a su cuerpo glorioso (Flp 3, 21). La fuerza que glorifica a los hombres a través de la glorificación de Dios es el Espíritu santo. Por eso se le llama «primicia» de la gloria (Rom 8, 23; 2 Cor 5, 5). Glorifica a Cristo en los creyentes y los une a él. A través de la unión con Cristo en el Espíritu santo, la gloria venidera se hace presente en la vida de los cristianos. De aquí que, desde la experiencia de esta gloria, aún imperfecta de la unión presente con Cristo, los cristianos esperen la plenitud de la gloria de la unión con Dios venidera. El Espíritu glorifica al Padre y al Hijo en la medida en que libera a los hombres para su comunión y los llena de júbilo y de gratitud a través de su libertad. La glorificación del Hijo y del Padre por el Espíritu pone a los hombres en camino hacia el cumplimiento de su propio destino, que es la gloria.

En el proceso de la glorificación, la experiencia del Espíritu es entendida a partir de su futuro como primicia y anticipo de la gloria perfecta del hombre a través de la glorificación de Dios en él: el Espíritu glorifica al Hijo y al Padre a través de la creación. Glorifica al Padre juntamente con el Hijo. Esta historia trinitaria de la glorificación, más allá de sí misma, apunta al objetivo de la historia trinitaria de Dios con el mundo. Aquí está fuera de lugar el pensar que pregunta por el origen; lo indicado es el pen-

sar escatológico que anticipa el fin y la consumación. Para éste, la historia trinitaria de la glorificación apunta en último extremo a la glorificación de la trinidad. Pero ésta será glorificada a través de la liberación y renovación de la creación. Sólo cuando «la creación primera» sea llevada a su plenitud por la «nueva creación» y toda la existencia redimida entone llena de júbilo el himno de acción de gracias: «A él la *doxa* por los siglos de los siglos» (Ap 1, 6), será completa la glorificación de Dios (Rom 11, 36). Por consiguiente, siempre que, en camino hacia ello, el evangelio es predicado a los pobres, son perdonados los pecados, curados los enfermos, liberados los oprimidos y acogidos los marginados, Dios es glorificado y la creación da un paso más hacia su plenitud.

El sentido escatológico de la misión mesiánica de Cristo y del Espíritu consiste en la glorificación de Dios y la liberación del mundo, de tal manera que Dios es glorificado a través de la liberación y redención de la creación y no quiere ser glorificado sin que su creación sea liberada al mismo tiempo.

Si comparamos los dos puntos de vista a partir de los cuales es entendida la historia de Cristo y la del Espíritu en el contexto de la historia de Dios con el mundo, vemos que se completan y que existen analogías entre ellos y que, al mismo tiempo, ambos tienen una orientación irreversible. La *trinidad en la misión* está abierta al mundo y al hombre desde su mismo origen en la eternidad, pues con ella se inaugura la historia del amor de Dios que busca al hombre. La *trinidad en la glorificación* está abierta desde su fin escatológico a la reconciliación y a la unión de los hombres y de toda la creación con Dios y en Dios. En ella llega a su plenitud la historia del amor unificante de Dios. La *historia de la trinidad*, a través de la misión del Hijo y del Espíritu, está abierta a la historia de la unificación, reconciliación y glorificación del mundo en Dios y de Dios en el mundo. La apertura y la consumación se corresponden en la apertura del Dios uno y trino. «La relación de las personas divinas entre sí es tan amplia que abarca la totalidad del mundo» (A. von Speyr). Dios ha hecho de su creación (una vez renovada) su morada. El se glorifica en el júbilo de la criatura redimida.

4. *La «unificación» de Dios*

La misión y la glorificación está centrada en la realidad del *Dios uno y trino*. El Espíritu santo glorifica a Cristo en el mundo y al mundo en Cristo para gloria de Dios Padre. En la medida

en que él lleva a cabo esto, hace que la creación sea una con el Hijo y con el Padre, de la misma manera que hace que el Padre y el Hijo sean uno. En cuanto fuerza de glorificación, el Espíritu santo es también *fuerza unificadora.*

En el pensar que considera la historia de un modo retrospectivo, se parte de la misión del Hijo y del Espíritu y de aquí se llega a la trinidad y, por último a la unidad de Dios, en la medida en que se retrocede, o al Padre en cuanto «fuente de la divinidad», o a la única naturaleza divina que subyace a las tres personas. Luego, la unidad de Dios es considerada como el fundamento ontológico de las misiones (o incluso de la trinidad misma)[112]. En el pensar escatológico y anticipador, la unidad de Dios encierra en sí misma la unión global de la creación con Dios y en Dios. Por eso, desde el punto de vista escatológico, la unidad de Dios va ligada a la redención de la creación, de la misma manera que su gloria va unida a su glorificación a través de la nueva creación. Al igual que su gloria le es ofrecida por toda la creación a través del Espíritu, su unidad va ligada a la unificación de la creación operada por el Espíritu. En la visión escatológica de la historia, la idea de la unidad de Dios tiene, por consiguiente, un contenido soteriológico. Por eso, desde este punto de vista, es mejor hablar de la «unificación de Dios».

Por extraña que pueda resultar esta expresión para el pensar retrospectivo occidental, existen precedentes de ella en el pensamiento judeo-veterotestamentario. Franz Rosenzweig interpretaba el *Sch'ma Israel* de la siguiente forma: «Para el judío, confesar la unidad de Dios significa unir a Dios. Pues esta unidad es en la medida en que llega a ser, es un devenir hacia la unidad. Y este devenir ha sido puesto en manos del hombre y confiado a él». Rosenzweig refiere esta «unificación de Dios» hecha a través de la oración a aquella «división dentro de la divinidad» que se insinúa en la doctrina mítica de la *Schechina:* «Dios mismo se separa de sí mismo, se da a su pueblo, sufre con él, comparte con

112. Según Tomás de Aquino, la doctrina de la trinidad se subordina a la de la naturaleza divina, pues si se hace abstracción de las tres personas divinas, queda la naturaleza divina una y absoluta. Para una crítica de esta concepción, cf. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person*, 318 ss; Id., *Soziale Geisterfahrung als Antwort auf eine einseitige Gotteslehre*, en Cl. Heitmann-H. Mühlen, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, 253 ss, especialmente 257. La anteposición de la doctrina *de Deo uno* a la de la trinidad y su fundamentación a partir de la teología ha tenido consecuencias funestas para toda la doctrina occidental sobre Dios, ya que dio ocasión al desarrollo del ateísmo e incluso lleva en sí misma rasgos precristianos.

él la miseria del destierro, camina junto a él... Dios mismo, en la medida en que se "vende" a Israel —y ello resultaría natural para el "Dios de nuestros padres"— y comparte su destino, se hace un Dios necesitado de redención. La relación entre Dios y el resto, se rebasa, pues, a sí misma a través de este sufrimiento» [113]. Lo que, en opinión de Rosenzweig, ha sido puesto en manos de los israelitas, ¿no ha sido puesto también de un modo análogo desde el punto de vista cristiano, en manos del Espíritu santo, que «unifica» a Dios a través de los creyentes en la medida en que lo glorifica? La separación de Dios de sí mismo para sufrir con su pueblo, ¿no corresponde en otro plano al abandono de Dios Hijo en la cruz realizado por el Padre, a fin de compartir el abandono de los que están alejados de Dios y redimirlos de él a través de su sacrificio vicario? ¡Cuánto más habría que entender la glorificación del Hijo y del Padre en el Espíritu de la comunión y de la liberación como una «unificación» del Dios trino! La unidad del Dios uno y trino es el objetivo de la unificación del hombre y de la creación con el Padre y el Hijo en el Espíritu. La historia del reino de Dios en la tierra no es otra cosa que la historia de la unificación de lo que estaba separado, de la redención de lo que estaba en ruinas y, de esta manera, la historia de la glorificación de Dios. Si en la doctrina de la trinidad, la unidad de Dios se expresase con el vocablo *koinonía*, en lugar de hacerlo con el *una natura*, esta idea no resultaría tan extraña.

5. *La «experiencia» de Dios*

Entre la trinidad originaria, anterior al tiempo, y la glorificación y unificación escatológica de Dios, se sitúa toda la *historia de Dios* con el mundo. En la medida en que Dios, a través de la misión de Cristo y de la del Espíritu, se abre a esta historia y se compromete con ella llevado de su amor que busca comunicarse, él experimenta también esta historia del mundo en toda su amplitud y profundidad. Para comprender la naturaleza de Dios, hay que renunciar a los axiomas filosóficos. Dios *no es inmutable* en el sentido de que él no puede abrirse, en la libertad de su amor, a la historia cambiante de su creación. Dios *no es impasible* en el sentido de que, en la libertad de su amor, no puede ser sensible

113. Fr. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Heidelberg ³1954, libro III, 192-194. Cf. también a este respecto, A. Heschel, *The prophets*, New York 1962.

al sufrimiento ante la contradicción de los hombres y ante la autodestrucción de su creación. Dios *no es invulnerable* en el sentido de que no puede sufrir los dolores de la cruz. Dios *no es perfecto* en el sentido de que él no necesita en modo alguno de su creación.

Por eso, la historia del Hijo y del Espíritu suponen también para Dios mismo una *experiencia* y algo «nuevo» desde el punto de vista intratrinitario [114]. La relación entre el Padre y el Hijo no es exactamente la misma antes de la exaltación del Hijo que después de ella. A través de la entrega del Hijo, el Padre se ha hecho «otro», y también el Hijo se ha hecho «otro» a través de su experiencia de la pasión. A través de su amor al Hijo, que experimenta el pecado del mundo mediante su muerte en la cruz, Dios realiza una experiencia que forma parte esencial de la redención del mundo. Es la experiencia del dolor. En la noche de la muerte en la cruz, Dios experimenta el abandono bajo la forma de esta muerte y del rechazo que lleva consigo. Se puede añadir que Dios hace aquí una *experiencia nueva*, a la que se había abierto y para la que se había preparado desde toda la eternidad en virtud de su amor, que quiere comunicarse. Pero el que Dios haga la experiencia de la cruz significa al mismo tiempo que él ha asumido esta muerte en la vida eterna, que la ha sufrido para otorgar su vida al mundo caído. Por eso, él sólo quiere ser glorificado a través de la glorificación del Crucificado, del «Cordero inmolado» (Ap 5, 12; 7, 14; 12, 10 ss). Si el Crucificado se convierte en la «signatura eterna» del reino de Dios, también se convierte en signatura eterna de la glorificación de Dios y de la trinidad escatológica.

Lo que es válido para la experiencia de Dios en la historia del Hijo, también lo es a su manera en lo que respecta a la historia del Espíritu. Dios no quiere una gloria que no vaya acompañada de su glorificación por el hombre y la creación en el Espíritu. Dios no quiere entrar en su reposo eterno mientras el hombre y el mundo no hayan sido creados de nuevo por el Espíritu. Dios no quiere una unificación consigo mismo que no comporte al mismo tiempo la unificación de todas las cosas con él. A este contexto pertenece la visión del Apocalipsis según la cual «ha llegado la salvación *(sotería)* de nuestro Dios y del Cordero»

114. En lo que sigue recogemos algunas ideas de Adrienne von Speyr que guardan estrecha relación con nuestra teología del «Dios crucificado». Cf. B. Albrecht, *Eine Theologie des Katholischen.* Einführung in das Werk Adrienne von Speyrs, Einsiedeln 1972-1973, especialmente II, 155 ss: *Die Sendung der Liebe und ihre Rückwirkung auf Gott*.

(Ap 7, 10; 12, 10; 19, 1). La «salvación» que recibe Dios al fin de los tiempos, le es ofrecida a través de la glorificación, la acción de gracias y del júbilo de la nueva creación ante la existencia redimida. Esta pneumatología universal del Apocalipsis corresponde a la no menos universal cristología de Pablo, según la cual, el Hijo sólo consumará su obediencia al Padre cuando todo le haya sido sometido, cuando haya sido destruido todo principado, toda potestad y todo poder, y en último lugar, la muerte, y cuando él entregue al Padre el reino que le ha sido confiado, «para que Dios sea todo en todas las cosas» (1 Cor 15, 26-28). La entrega definitiva del reino que el Hijo hace al Padre no sólo es la consumación de la historia de la liberación del mundo, sino también un acontecimiento intratrinitario. De un modo análogo, la glorificación de Dios en el Espíritu que tendrá lugar al fin de los tiempos es un acontecimiento que lleva a su consumación la historia del mundo y, al mismo tiempo, tiene lugar al interior de la trinidad. Dios es glorificado en la medida en que la creación es liberada. La creación es llevada a su plenitud en la medida en que su gozo inalterable glorifica a Dios. La «salvación» abarca a Dios y a la creación en la unidad de doxología y soteriología.

También la *experiencia divina de la historia* tiene dos vertientes. Si se lleva a sus últimas consecuencias la misión del Hijo, y dirigimos nuestra mirada a su pasión, a su muerte en la cruz y a su descenso a los infiernos, hemos de hablar de la *vulnerabilidad*, el *sufrimiento* y el *dolor* de Dios. Dios hace la experiencia del sufrimiento, de la muerte y del infierno. De esta manera, el hace la experiencia de la historia. Si partimos de la glorificación, y consideramos la resurrección, exaltación y plenitud de Cristo, así como la historia del Espíritu, hemos de hablar de la *alegría de Dios* (cf. ya Is 62, 4-5; Sof 3, 17), la *felicidad* y la *bienaventuranza de Dios* (1 Tim 1, 11; 6, 15; Lc 15, 7; Mt 25, 21; Jn 15, 11; 16, 20; Rom 14, 17; 15, 13)[115]. De este modo, Dios crea o hace historia. Dios experimenta la historia para hacer historia. Sale de sí mismo para reunirse consigo mismo. Se hace vulnerable, toma sobre sí el sufrimiento y la muerte, para salvar, liberar y otorgar nueva vida. La historia de la pasión de Dios en la pasión del Hijo y en los gemidos del Espíritu tiene como contrapartida la historia del júbilo de Dios en el Espíritu y de su completa bienaventuranza. Este es el fin último de la historia de la pasión de Dios en el mundo. A pesar de que la alegría por la unificación es completa, la his-

115. Recogemos aquí la indicación de R. Bohren, *Fasten und Feiern*, Neukirchen 1973, 11 s y nota 2.

toria de la pasión de Dios no es algo puramente pasado y superado. En cuanto experiencia del sufrimiento que ha operado la liberación, la vida eterna y la unificación, ella continúa siendo el «fundamento de la eterna alegría» por la salvación de Dios y de su nueva creación.

6. *La participación de la iglesia en la historia de Dios*

En la historia trinitaria de Dios con el mundo, la iglesia se encuentra a sí misma y se descubre a sí misma en sus contextos vitales más globales. Se encuentra a sí misma al interior de esta historia de Dios con el mundo y se descubre a sí misma como un momento de la misión, la unificación y la experiencia de Dios. Ella no ha de desempeñar en el mundo una misión de salvación propia, sino que está en función de la misión del Hijo y del Espíritu, que tiene su origen en el Padre. No es ella la que «administra» el Espíritu a través de la predicación, los sacramentos, los ministerios o la tradición. Es el Espíritu el que «administra» o «gobierna» la iglesia a través del acontecimiento de la palabra y de la fe, el sacramento y la gracia, los ministerios y las tradiciones. Si la iglesia (con todas sus tareas y facultades) se entiende a sí misma en el Espíritu y a partir de su historia, también entenderá su particularidad como un momento de la actividad del Espíritu y no necesitará afirmar su forma concreta y su misión especial con exigencias de absolutez autodestructoras. Tampoco mirará con desconfianza o con envidia la actividad salvífica del Espíritu que tiene lugar al exterior de ella misma, antes bien, las aceptará agradecidamente como un signo de que el campo de acción del Espíritu es más amplio que la iglesia y de que la voluntad salvífica de Dios rebasa sus fronteras.

La iglesia participa en la *misión mesiánica de Cristo* y en la *misión creadora del Espíritu.* Por eso no se puede decir *lo que* la iglesia es y encierra en sí misma en todas las circunstancias. Pero se puede decir *en dónde* está la iglesia. La expresión: «La iglesia está allí donde...», tal como fue utilizada en *Confessio Augustana* VII y en la de Barmen III, es correcta, pero no puede limitarse solamente a la «genuina predicación» y a la «recta administración de los sacramentos». Hay que ir más lejos, y decir: la iglesia está allí donde acontece la «revelación del Espíritu» (1 Cor 12, 7).

La iglesia participa en la *glorificación de Dios* a través de la liberación de la creación. Allí donde esto acontece por la acción

del Espíritu, está la iglesia. La verdadera iglesia es el cántico de alabanza de los liberados.

La iglesia participa en la *reconciliación de los hombres*, en la reconciliación de la sociedad con la naturaleza y en la unificación de la creación con Dios. Allí donde acontecen estas unificaciones o reconciliaciones, por frágiles y fragmentarias que sean, está la iglesia. La verdadera iglesia es la comunidad del amor.

La iglesia participa en la *historia de la pasión de Dios*. Allí donde los hombres toman sobre sí mismos su cruz y comparten el sacrificio del Crucificado, allí donde gime el Espíritu en el hombre que clama por su libertad, está la iglesia. La verdadera iglesia es una «iglesia crucificada».

Pero, a través de todo esto, la iglesia participa asimismo en la *historia de la alegría de Dios*. Toda conversión y toda liberación son para ella motivo de alegría, ya que ella es la comunidad de los convertidos y de los liberados. Allí donde se manifiesta esta alegría de Dios, está la iglesia. Pues la verdadera iglesia es alegría en el Espíritu.

De este modo, todo el ser de la iglesia se caracteriza por la participación en la historia de Dios con el mundo [116]. La profesión de fe apostólica expresa esta verdad integrando el *credo ecclesiam* en el *credo in Deum triunum*. Ninguna eclesiología debería estar por bajo de este nivel.

116. Cf. también H. Gollwitzer, *La revolución capitalista*, Salamanca 1977, 93: «El antiguo y el nuevo testamento ven la humanidad como objeto y destinatario de una gran empresa histórica de dimensiones cósmicas, en la que Dios mismo se revela y se da a conocer de un modo definitivo y realiza su divinidad plena, es decir, su *doxa*. En este proceso están incluidos la conversión de los individuos operada por el mensaje y el nacimiento de grupos de discípulos, y a partir de él cobran su pleno sentido».

3

La iglesia de Jesucristo

«Sin Cristo, no hay iglesia». Este simple axioma expresa un estado de cosas indiscutible. Hay iglesias en la medida y en tanto que se cree y se confiesa que Jesús de Nazaret es el Ungido de Dios. Pero este axioma nos plantea también la pregunta por la relación recíproca entre el reconocimiento de Cristo y la profesión de fe en la iglesia. Del mismo modo que se piense sobre Cristo, se pensará también sobre la iglesia. Lo que se crea con respecto a él y lo que se espere de él, repercutirá también en la actitud que se tenga ante la iglesia. Por eso, la doctrina sobre la iglesia está en conexión directa con la doctrina sobre Jesús, el Ungido de Dios, ya que se funda en ella y viene condicionada por ella. La autodenominación «iglesia de Jesucristo» exige que se considere a Cristo como el sujeto de su iglesia y se oriente hacia él la vida de la iglesia. Así pues, la eclesiología sólo puede ser desarrollada a partir de la cristología, como consecuencia suya y en correspondencia con ella.

Pero, por otro lado, la historia de la fe cristiana nos muestra desde sus comienzos (a través del nuevo testamento), que los títulos de Cristo, mediante los que las comunidades expresaban su fe y su esperanza, han estado condicionados por la historia, han variado según las épocas y su contenido ha sido asimismo diferente. De la misma manera que ellos, ha variado la autocomprensión de la iglesia a lo largo de los tiempos. La imagen de Cristo y la de la iglesia reflejan siempre el «espíritu de la época», las circunstancias político-económicas y las condiciones socioculturales en las que vivían las comunidades.

Si, desde el punto de vista *intencional*, la conciencia de la fe se orienta de acuerdo con el «objeto» de la fe, desde el punto de

vista *funcional*, esta conciencia viene condicionada por la situación concreta. Hay que distinguir ambas cosas si queremos poner de manifiesto las tensiones que de ello resultan para la fe cristiana. Desde el punto de vista intencional, todos los diferentes títulos de Cristo a lo largo de la historia están referidos a aquel punto fijo que se designa con el nombre de *Jesús* y a la historia irrepetible de esta persona. Todos los títulos de Cristo, desde «Mesías», «Hijo del hombre» y «*Kyrios*», hasta «*Logos*», «Prototipo» y «Vicario», quieren expresar quién es este Jesús y qué significa. Por eso, su contenido de verdad y su significado han de ser examinados y entendidos a partir de él mismo y de su historia. También las afirmaciones sobre la iglesia como «cuerpo de Cristo», «casa de Dios», «pueblo de Dios», «comunión de los santos», etc., a través del título de Cristo del que dependen, están intencionalmente orientadas hacia la persona de Jesús y su historia. Su contenido sólo puede ser criticado y legitimado a partir de aquí. Pero, desde el punto de vista funcional, los títulos de la iglesia como los de Cristo se sitúan en una época concre, ta. La iglesia se sitúa en el campo de tensión que constituyen por una parte, la historia de Cristo, y, por otra, su propia historia, y ella misma es este campo de tensión. Si intentara comprenderse a sí misma únicamente a partir de su conocimiento de la historia de Cristo, se haría «ortodoxa», en el sentido de que aceptaría como absoluta la imagen de Cristo y de la iglesia de los tiempos pretéritos, olvidando así sus condicionamientos históricos. Si quisiera entenderse a sí misma únicamente a partir de su historia, se convertiría en el reflejo religioso de las circunstancias y movimientos existentes en cada momento histórico y debería renunciar honestamente a llamarse cristiana. Si ella acepta las tensiones manteniéndose en la encrucijada de la historia de Cristo hecha presente y de la historia contemporánea, se distanciará de su entorno. Pero, al hacer presente a Cristo, se distanciará de su entorno a la manera de Cristo. La fijación en su forma pretérita a través de la simple repetición de antiguos ritos, símbolos y fórmulas, lleva siempre a la iglesia a un mal distanciamiento del presente. Sólo la presentificación de la persona, la misión, la cruz y el futuro de Cristo, puede llevar a la iglesia a un distanciamiento adecuado y lleno de esperanza frente al presente. Su conciencia orientada hacia Cristo transformará entonces las condiciones subjetivas de su conciencia y la forma concreta de su existencia en la sociedad. Ella verá entonces —al menos, en parte— el contexto plausible de la sociedad, las clases, las razas y los sexos, en el que se ha instalado, como una contexto alienante y superará su propia ceguera.

El *extrañamiento de Cristo* distancia de los contemporáneos y también de las personas religiosas que se sienten ya instaladas en la sociedad. Ahora bien, el extrañamiento de Cristo no tiene nada que ver con su lejanía histórica. Esta hay que sobrellevarla y, al igual que ocurre en tradiciones análogas, superarla. El extrañamiento de Cristo es el que lleva consigo su análisis, su cruz y su promesa, pues, de otro modo, el distanciamiento de la iglesia frente a su entorno operado por él no podría ser legitimado y tampoco sería un distanciamiento lleno de esperanza. Sólo cuando la iglesia se distancia de su entorno a la manera de Cristo podrá ver y hacer ver, en un mundo extraño, la patria del reino de Dios que Cristo ha prometido. Este conflicto se plantea siempre que la iglesia, en su entorno, se atreve a remitir a Cristo y no quiere escuchar otra voz que la suya. Ella se comprometerá entonces con *su* misión de liberación mesiánica de los que están ligados a su propio presente. Se comprometerá con la pasión de Cristo y llevará su propia cruz. Se convertirá a *su* futuro y se hará responsable de su propia esperanza.

I. Jesús y la iglesia

Si la iglesia no se entiende a sí misma en función de la sociedad, la nación, la raza o el sexo (a pesar de que su situación real indique a menudo lo contrario), sino que se autodenomina «iglesia de Cristo», su autocomprensión habrá de partir, por consiguiente, de Cristo. Pero, ¿en qué relación está la iglesia con Cristo y —según su fe— Cristo con la iglesia? Las respuestas a esta pregunta son muy diferentes. La primacía de Cristo sobre la iglesia queda expresada con toda claridad en la pregunta 54 del *Catecismo de Heidelberg*. A la pregunta: «¿Qué crees tú de la santa iglesia cristiana y universal?», se contesta aquí de un modo sorprendentemente indirecto: «Que el Hijo de Dios, mediante su Espíritu y su palabra, reúne, preserva y sustenta en la unidad de la verdadera fe desde el principio del mundo hasta su consumación a una comunidad escogida para la vida eterna de entre todo el género humano, y de la que yo mismo soy y permaneceré siempre un miembro vivo».

La pregunta por el ser de la iglesia es contestada aquí a través de la profesión de fe en Cristo y en lo que él hace. A la pregunta eclesiológica se le da una respuesta cristológica. El ser de la iglesia es descrito a través de la actividad de Cristo, «que es-

coge, reúne y sustenta»[1]. La iglesia tiene su verdadero ser en la acción de Cristo. Esto excluye cualquier ontología autónoma de la iglesia y sólo permite la descripción de la historia del obrar de Cristo. El obra «a través del Espíritu y de la palabra», expresión que nos sorprende en un catecismo de la Reforma porque antepone el Espíritu a la palabra, pero que es correcta desde el punto de vista de la amplitud del Espíritu y la abundancia de sus dones[2]. La acción del Hijo de Dios es universal. Desde el punto de vista espacial se extiende a «la totalidad del género humano», y, desde el temporal, a todas las generaciones humanas, «desde el principio del mundo hasta su final»[3]. Como ocurre siempre que los autores Ursino y Oleviano hablan de la acción del Hijo de Dios que precede al cristianismo, se alude a la ausencia de fronteras espaciales y temporales. El «Hijo de Dios» no es un señor de la iglesia ni un héroe al que se rinde culto, sino el Ungido del Dios único para todo el género humano. Su acción electora, congregadora y preservadora crea la iglesia, no como una institución de salvación o como una comunidad cultual, sino como una fraternidad de la que el individuo puede considerarse «miembro vivo». Finalmente, la elección, congregación y mantenimiento de la iglesia no son un fin en sí mismas, sino que están en función de la «vida eterna», como se llama al objetivo último del obrar de Cristo y de la comunidad creada por él. Esta orientación se refleja en la certeza del individuo de «permanecer eternamente» en esta comunidad. Es la certidumbre de la *perseverantia usque ad finem*[4].

En esta explicación del Catecismo se echa de menos el aspecto positivo y universal de la misión de Cristo y de la misión de la comunidad[5]. La totalidad del género humano aparece únicamente como material de elección y congregación de la comunidad de

1. D. Bonhoeffer se ha esforzado por entender el ser de la iglesia desde un punto de vista ontológico como un «ser en» el acto de Cristo. Cf. *Akt und Sein*, München 1956, 88 ss; *Sociología de la iglesia. Sanctorum communio*, Salamanca 1969.

2. Cf. también H. de Lubac, *Meditación sobre la iglesia*, Bilbao [2]1959, 47 ss.

3. Así pues, la definición reformadora de la iglesia como *creatura verbi* ha de ser situada en el marco más amplio de la definición de la iglesia como criatura del Espíritu.

4. Sobre las cuestiones de la certidumbre de la perseverancia eclesial y personal, cf. J. Moltmann, *Prädestination und Perseveranz*, Neukirchen 1961, especialmente 89 ss.

5. Lo mismo echaba de menos K. Barth en el artículo sobre la iglesia en la *Confessio Augustana* VII.

la salvación, como si la humanidad estuviese en función de la iglesia, y no a la inversa. También falta el *llamamiento al servicio* en el mundo. Por último, está ausente la *visión de la esperanza* en los nuevos cielos y la nueva tierra. En la medida en que se optó por la escatología joánica de la «vida eterna», se insinúa el malentendido de una esperanza extramundana. Así pues, la respuesta a la pregunta por la iglesia mediante la profesión de fe en el obrar de Cristo, a pesar de ser tan peculiarmente inadecuada (si bien está fundada en la naturaleza misma de las cosas), merece ser tenida en cuenta.

No obstante, en la época moderna se han insinuado otros modos de comprender la relación de la iglesia con Cristo, ya que los supuestos cristológicos de aquel Catecismo se habían vuelto problemáticos.

1. ¿Fue Jesús el *fundador de la religión cristiana*? Esta era la pregunta que se planteaban el historicismo y la teología liberal en la época de la Ilustración. Se partía de la historia del cristianismo y se preguntaba por el «fundador», ya que el cristianismo, a diferencia de otras muchas religiones, se remitía en último extremo a una persona. Jesús de Nazaret, que enseñó, padeció y murió en la época imperial romana, tiene que haber fundado de alguna manera el cristianismo, de un modo similar a como Rómulo y Remo fundaron Roma, Platón, el platonismo, o santo Tomás, el tomismo. De acuerdo con la idea del fundador, éste pone la primera piedra sin dejar disposiciones obligatorias sobre qué y cómo ha de edificarse a continuación. Se puede continuar desarrollando el fundamento puesto por él, o también, apartarse de él. Apelando a esta idea, la iglesia puede remitirse sin duda alguna a Jesús de Nazaret como su fundador, pero no es preciso que se deje perturbar por su recuerdo en su ulterior desarrollo histórico. Todo lo extraño de su misión, su destino y su esperanza puede ser relativizado y, por consiguiente, hecho irrelevante, desde el punto de vista histórico.

2. ¿Fue Jesús el *institutor de la iglesia*? Este modo de plantear la cuestión va más allá de la idea anterior [6]. Si la iglesia se entiende como una institución de Jesús y la religión cristiana como una «religión instituida», esto quiere decir que ha sido creada por

6. Recientemente, W.-D. Marsch, *Institution im Übergang*, 184 ss, ha presentado a «Jesús como el institutor de la iglesia», a fin de legitimar la institucionalidad de la misma. Pero tampoco fue más allá de los límites de este modelo, que vienen establecidos por la muerte del institutor. Para comprender el ministerio de la iglesia, que radica en la presencia del Resucitado, no basta con contar con una «tendencia» de Cristo que continúa operando.

un acto jurídico. En este caso, la institución misma lleva consigo una disposición testamentaria inalterable. Esta viene establecida por el que la instituyó y determina la forma de administrar o gobernar la institución. La iglesia no procede entonces de la «unión espontánea de todos los regenerados», sino que vive conforme a la voluntad del que la ha instituido y ha determinado la forma que debe adoptar. Este modelo de la institución se ha aplicado en la historia de las religiones a aquellas religiones que atribuyen la institución de su culto a una determinada persona, es decir, la religión mahometana, la mosaica y, probablemente, la budista. Pero, en el caso del cristianismo, la imagen no basta. El cuenta *per definitionem* con la voluntad de quien lo ha instituido, que sigue ejerciendo su influencia, pero también con su muerte, que tiene un carácter irrevocable. Prescindiendo de que, considerado históricamente, Jesús no ha actuado como el institutor de una religión y de que tampoco ha «instituido» en sentido literal ninguna iglesia, de acuerdo con este modo de ver las cosas, sólo su voluntad institutora habría sobrevivido a la muerte. Entendida como institución de Jesús de Nazaret, la iglesia viviría de la última voluntad de un institutor muerto, pero no en su presente, ni tampoco para su futuro. Sus fiestas, tales como la natividad, el viernes santo y la pascua, serían entonces fiestas conmemorativas del hecho de la institución. Veríamos entonces la diferencia entre la voluntad institutora actual y su ejecución condicionada por el tiempo, pero no aquel distanciamiento que parte de su muerte en la cruz, ni tampoco la esperanza que brota de su resurrección. Ambos modelos sólo consideran la relación de la iglesia con Jesús en el contexto de las acciones que tienen su origen en una persona histórica. Establecen una primacía histórica de Jesús sobre la iglesia, pero no una diferencia cualitativa entre ambos.

3. ¿Fue Jesús el *iniciador de la fe* y el origen de la predicación? La relación entre Jesús y la iglesia puede establecerse subrayando lo específico de la iglesia. La continuidad aparece entonces en el *kerigma*. Expresado bajo la forma de un enunciado cristológico, esto quiere decir lo siguiente: «Jesús es la Palabra. Toda su acción se reduce a la Palabra»[7]. «Justamente por eso, el Jesús del evangelio de Juan casi lo único que dice es que su palabra es la palabra de Dios. En este evangelio, Jesús no aparece como el "Jesús histórico", sino como la "Palabra", la Palabra de la predicación cristiana»[8]. Bajo la forma de enunciado eclesiológico,

7. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* I, Tübingen 1933, 290.
8. *Ibid.*, 292.

esto significa lo siguiente: «De Jesús no necesitamos enseñar otra cosa que este *que*, que comienza en su vida histórica y deviene más tarde acontecimiento a través de la predicación de la iglesia» [9]. Si la predicación cristiana y la historia que la hace presente, coinciden y son una misma cosa, la cristología y la eclesiología ya no pueden diferenciarse cualitativamente y se unen en la *doctrina del kerigma*. El nombre de Jesús designa entonces el origen o el principio de la predicación de la iglesia. Lo mismo ocurre cuando, en lugar del *kerigma*, ponemos la *fe* [10]. La fe en Jesús se convierte entonces en el comienzo histórico y el prototipo creador de la fe de los cristianos. Con la fe que Jesús despertó comienza la historia continuada de la fe en general. Cristología y eclesiología coinciden en la *doctrina de la fe*. El fundamento de la fe y su origen están tan estrechamente identificados que su separación lógica se hace difícil [11].

En el modelo basado en la idea del fundador, la historia de la acción establece la continuidad entre cristología y eclesiología. En el modelo del institutor, la continuidad radica en la voluntad del institutor, que sigue ejerciendo su influencia. En cambio, en el modelo basado en la idea de comienzo u origen, la diferencia entre Cristo y la iglesia queda suprimida en el kerigma o en la fe.

4. *¿Es la iglesia «otro Cristo»?* Este modelo del *Christus prolongatus* se encadena lógicamente con los expuestos en último lugar. «Como hacía notar sagazmente Belarmino, la denominación de "cuerpo de Cristo" no hay que explicarla simplemente por el hecho de que Cristo es llamado la cabeza de su cuerpo místico, sino también a partir del hecho de que él es el sustentador de la iglesia y vive en ella de tal manera que ella es en cierto modo, "otro Cristo" *(altera Christi persona)*», se dice en la encíclica

9. *Ibid.*, 292: «La palabra de la predicación cristiana y la historia que ella hace presente coinciden y son una misma cosa». Aquí no queda claro si se trata de una coincidencia temporal u objetiva. Es una ambigüedad que también aparece en Bultmann en otras ocasiones.

10. Cf. sobre esto, G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1959.

11. G. Ebeling, *Theologie und Verkündigung*, Tübingen 1962, 94, ha hecho esta misma distinción: «El fundamento de la iglesia, en cuanto que es lo que hace que ella sea tal iglesia, no es la misma iglesia, de la misma manera que el fundamento de la iglesia no puede existir sin la iglesia, ni ésta sin aquél». Pero entonces, esto es válido también con respecto a la relación de la fe con Cristo. En la medida en que Cristo, en cuanto fundamento de la fe, sólo deviene evidente para la fe, en cuanto tal fundamento le es propia una autonomía frente a la fe, en virtud de la cual la provoca sin ser dependiente de ella.

Mystici corporis (1943)[12]. La diferencia se establece a través del *quasi*, pero se subraya ante todo la identidad. La idea de que, a partir de la imagen del cuerpo de Cristo, se seguiría para la iglesia que Cristo sólo puede ser llamado *totus Christus* juntamente con la iglesia, procede de Agustín[13]. Heinrich Schlier ha recogido esta idea en sus comentarios: puesto que la cabeza no puede concebirse separada del cuerpo, Cristo sólo puede ser entendido en su pleno sentido como la unidad de la cabeza y del cuerpo[14]. La iglesia es el cuerpo de Cristo. Cristo está constituido por la unión del cuerpo y de la cabeza. Por eso, Cristo sólo es Cristo en su pleno sentido en unión con la iglesia. El añade que a través del desarrollo de la iglesia, el universo crece hacia Cristo, de tal manera que Cristo, a través del crecimiento de su cuerpo, se convierte finalmente en cabeza del universo y se consuma la ἀνακεφαλαίωσις τῶν πάντων. También aquí parece haber desaparecido la diferencia cualitativa entre Cristo y la iglesia. A la tendencia protestante a reducir la eclesiología a cristología corresponde, por parte católica, la tendencia opuesta. Pero si pensamos en términos de cabeza y cuerpo, hemos de tener en cuenta la diferencia irreversible de nivel que existe entre ambos: la cabeza determina el cuerpo, pero no a la inversa. De otro modo, la imagen se desvanecería por sí misma. Por otra parte, ha de establecerse la diferencia entre el crecimiento de la iglesia y la parusía de Cristo. La ἀνακεφαλαίωσις sólo puede ser operada por la parusía de Cristo, y no puede concebirse como el resultado de un proceso de desarrollo de la iglesia o de un proceso de maduración cósmico[15].

En este modelo de la iglesia como *Christus prolongatus* se parte de la encarnación del *Logos* en Jesús de Nazaret y se entiende la iglesia como una continuación de la encarnación. Pero entonces se hace difícil la necesaria distinción entre la encarnación del

12. *Mystici corporis*, n. 38, Salamanca ⁵1962, 47.

13. Agustín, *Sermo 137* n. 1 (MPL 38, 754): «Cum ergo sit ille caput Ecclesiae, et sit corpus eius Ecclesia, totus Christus et caput et corpus est».

14. H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf ⁵1969, 91 ss, 206 ss: «A través de su crecimiento interior, de su aproximación a Cristo, de su incorporación a la plenitud de Cristo, ella hace crecer al universo hacia Cristo... El fin último es Cristo en cuanto cabeza del universo. Esta meta es alcanzada en el contexto del crecimiento de la iglesia y sólo en este contexto... El cuerpo de Cristo atiende a su edificación y, a través de ella, al crecimiento del cuerpo total del universo hacia Cristo.

15. Como opina E. Käsemann, *Das Interpretationsproblem des Epheserbriefs*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, Göttingen 1964, 25-3 269, frente a Schlier.

Logos y la inhabitación de Cristo en su iglesia a través del Espíritu. O bien la encarnación ha de quedar reducida a una inhabitación del Espíritu, que es continuada por su inhabitación en la iglesia, o bien la inhabitación del Espíritu ha de entenderse como una continuación de la encarnación del *Logos*. En ambos casos queda notablemente difuminada la singularidad de Cristo, de su misión, de su muerte y de su futuro para la iglesia. De la relación crítica y liberadora de Cristo con la iglesia brota una relación afirmativa, continua u «orgánica» de la cabeza con el cuerpo. Con ello queda poco clara la libertad de Cristo frente a su iglesia. Por último, pneumatología y cristología se identifican y se confunden hasta tal punto en esta concepción, que ya no aparecen con claridad su diferencia y comunión trinitarias. La obra propiamente dicha del Espíritu es subordinada a la obra de Cristo.

5. *Cristo como persona escatológica*. La antigua eclesiología dogmática partía de Cristo como representante de Dios ante el mundo y distinguía entre la *unio hypostática* entre la divinidad y la humanidad que en él existía, y la *unio gratiosa* de la iglesia con Dios operada por él. Si él es el «Hijo unigénito», los creyentes son hijos adoptivos de Dios por la gracia. La unión con Cristo, que era una persona cualitativamente diferente, era concebida como una obra del Espíritu. Los esbozos modernos de una eclesiología propenden a aceptar únicamente una diferencia cuantitativa, histórica. La «acción de Cristo glorificado» es reemplazada por la historia de la acción del hombre de Nazaret, historia que es continua y verificable. En lugar del representante de Dios ante la humanidad aparece el representante de la humanidad ante Dios. De este manera, la cristología y eclesiología modernas se aproximan estructuralmente «desde abajo» a la idea de encarnación entendida en un sentido amplio, que establece una conexión orgánica entre la cristología y la eclesiología [16]. Desde esta perspectiva, da lo mismo hablar del «Jesús histórico» como fundador o institutor de la iglesia, que del Jesús que cree y predica como iniciador y origen de la historia de la predicación y de la fe, o de la iglesia como continuación de la encarnación. La relación entre Cristo y la iglesia sólo aparece bajo una luz diferente cuando partimos, no de su origen, sino de su final. A la luz del sacrificio de Cristo en la cruz, y de su resurrección de entre los muertos y de su exaltación como *Kyrios*, aparecen con más claridad las diferencias y los puntos de contacto entre cristología y eclesiología. Como ha

16. Como hace notar E. Käsemann frente a Bultmann: cf. *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, 42 ss.

mostrado la investigación neotestamentaria, todos los títulos cristológicos están fundados esencialmente en el acontecimiento pascual. A través de la resurrección de entre los muertos, Jesús fue entronizado como *Kyrios*, como Cristo. La resurrección constituye el «estado escatológico» de Jesús [17]. En él está presente el reino de Dios venidero y su gloria. El Resucitado representa al Dios que ha de venir en este mundo perecedero. Por eso representa al mismo tiempo la libertad futura y la salvación de la creación. De aquí que el Resucitado no sea una persona histórica privada, ni tampoco sea simplemente el personaje principal, la «cabeza» de su cuerpo, de la iglesia. Por eso, a la luz de la resurrección y de la exaltación de Jesús, su muerte es interpretada retrospectivamente como la muerte de esta persona escatológica. Esto acontece en la medida en que su pasión es entendida y predicada como una pasión vicaria y su muerte, como una entrega «por nosotros» y «por el mundo». Del mismo modo que él ha resucitado con anterioridad a todos los hombres en cuanto «primicia de los que duermen», y por eso puede ser llamado de un modo inclusivo «la primicia de los que viven», fue él exclusivamente el que murió en la cruz, abandonado de Dios, para salvar a los pecadores y liberar a los que estaban lejos de Dios. Su muerte ha acontecido «una vez por todas» y, por eso, *su* sacrificio por la salvación de los hombres es irrepetible. Su resurrección muestra su anticipación sobre los demás «durmientes» y, por consiguiente, su primacía sobre los suyos. A la luz de su crucifixión y resurrección, ya no se puede hablar simplemente de la *persona divina* de Cristo, sino más bien de su *persona escatológica*. El no es solamente el representante del Dios «totalmente otro», sino también el representante del Dios que ha de venir y que «lo transformará todo». A la luz de su crucifixión y resurrección, no se puede hablar simplemente de la *persona histórica* de Jesús (aludiendo con ello a un *personaje privado* muy dinámico desde el punto de vista histórico), sino que su aparición ha de comprenderse en el foro público de la dimensión escatológica, a saber, como el representante de aquel futuro de la historia en el que Dios es Dios y el hombre alcanza su gloria. El Cristo crucificado y resucitado representa este futuro de la historia a través de su persona y de toda su pasión y acción.

17. W. Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn*, Zürich 1963, 32: «Pues mientras que la resurrección constituye y corrobora el rango escatológico de Jesús, el ὑπὲρ ἡμῶν es la interpretación de la muerte de Jesús como muerte de esta misma persona escatológica».

Esta afirmación del nuevo testamento se pierde de vista cuando se parte únicamente del presente de la iglesia y se pregunta por su institutor, fundador, principio, origen o cabeza. A la luz de la persona escatológica de Cristo, la comunidad no vive únicamente del pasado, sino que existe como un factor de liberación presente entre el recuerdo de su historia y la esperanza en su reino. Su memoria de Jesús, de su misión, de su sacrificio y de su resurrección es un pasado hecho presente y puede describirse como una «rememoración bajo la forma de esperanza». La esperanza de la iglesia en la parusía de Cristo es un futuro hecho presente y puede ser descrito como una «esperanza bajo la forma de recuerdo» [18]. Si se pierde de vista la orientación escatológica, la rememoración queda convertida en un recurso del fundador desprovista de toda eficacia. Entonces, la esperanza puede quedar reemplazada por la iglesia misma, que se presenta a sí misma como una continuación de su encarnación irrepetible y considera parusía como la culminación de su proceso de desarrollo. Si se pierde, por otra parte, la rememoración cristológica, la comunidad se llena de otras esperanzas, visiones y finalidades, tomadas de movimientos no cristianos, o pentecostés elimina a la pascua y las nuevas experiencias del Espíritu eliminan a Cristo. De esta manera, desaparece el criterio para el «discernimiento de los espíritus». Sólo cuando la iglesia se comprende a sí misma en su presente como una presentificación de la memoria y de la esperanza de Cristo, percibe la singularidad de Cristo y la apertura de su futuro. Su problema fundamental no es la relación entre tiempo y eternidad, o entre presente y origen, sino la relación entre historia y escatología. Mientras ella une a la memoria de Cristo la esperanza en el Dios venidero y a la presentificación de su misión y de su sacrificio, la liberación de los hombres para su verdadero futuro, ella permanece viva. En cuanto «comunidad de la cruz», ella se compone de «miembros del reino» —y no de miembros de la iglesia— y, en cuanto comunidad del Exodo —y no en cuanto institución religiosa—, propaga la «fiesta sin fin».

La significación actual de la persona escatológica de Cristo para el mundo y para su iglesia fue desarrollada en la tradición protestante a través de la doctrina del triple ministerio de Cristo

18. Hemos tomado estas expresiones de E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* I, Frankfurt a. M. 1959, 7: «Las separaciones rígidas entre futuro y pasado se derrumban por sí solas, de tal manera que el futuro que aún no ha llegado a ser deviene visible en el pasado, y el pasado vengativo y heredado, reconciliado y realizado, se trasluce en el futuro.»

(munux triplex) [19]. Aceptamos esta doctrina como principio regulador para entender la existencia y la misión de la iglesia a partir de su participación en la misión mesiánica, el sacrificio vicario y la soberanía liberadora de Cristo.

II. La misión mesiánica de Jesús y la «comunidad del Exodo»

Los evangelios sinópticos presentan el advenimiento y la historia de Jesús a la luz de su misión mesiánica. Hablan de su misión mesiánica desde el punto de vista de su predicación. Su predicación se dirige a los pobres y llama a los hombres a la conversión. Por eso su predicación es «evangelización» y él mismo es el «evangelista» escatológico. Lc 4, 18-19 recapitula su misión con palabras de Is 61, 1-2: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para evangelizar a los pobres; me envió a predicar a los cautivos la libertad, a los ciegos la recuperación de la vista; para poner en libertad a los oprimidos, para anunciar un año de gracia del Señor». En Mateo, que recoge a Is 35, 5 ss e Is 61, 1 ss, Jesús responde de la siguiente manera a la pregunta del Bautista: «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados; y bienaventurado aquél que no se escandalizare en mí» (Mt 11, 5 s). Según Mt 10, 7-8, los discípulos son enviados con la misma misión a las ovejas extraviadas de la casa de Israel: «Y en

19. Bajo el epígrafe *de officio Christi* exponía la ortodoxia luterana: 1) el *officium propheticum*, la revelación de la voluntad salvífica de Dios; 2) el *officium sacerdotale*, el sacrificio expiatorio *(satisfactio)* y la intercesión *(intercessio)* actual de Cristo; 3) el *officium regium* Christi in regnum potentiae, regnum gratiae y regnum gloriae. Ciertamente, con ello no se abarcan todas las funciones de Cristo a que se alude en los múltiples títulos neotestamentarios, pero se enumeran los aspectos más importantes. La doctrina del triple ministerio de Cristo tiene una función reguladora, como lo muestra la contraprueba: si se atiende únicamente al ministerio profético de Cristo, surge el protestantismo liberal, que pasa por alto el mal y la muerte; si se limita uno al ministerio sacerdotal, surge el peligro de una religión puramente consoladora, que justifica las injusticias existentes; si nos atenemos únicamente al ministerio real de Cristo, surge el triunfalismo clerical, moral o político.

Es extraño que H. Küng, *La iglesia*, 57 ss, examine el origen de la «comunidad de la salvación escatológica» únicamente a partir de la «predicación de Jesús» y, por consiguiente, sólo a partir del *officium propheticum*, sin abordar en cambio la significación del sacrificio de la cruz y de la resurrección de Cristo. En *Estructuras de la iglesia*, Barcelona [2]1969, 43 s, se dice lo siguiente: «En la iglesia, todos los cristianos participan del ministerio real, sacerdotal y profético de Cristo».

vuestro camino predicad diciendo: El reino de Dios se acerca. Curad a los enfermos, resucitad a los muertos, limpiad a los leprosos, arrojad a los demonios; gratis lo recibís, dadlo gratis». La misión mesiánica de Jesús abarca todo su obrar y tiene también para los discípulos un sentido englobante. Dentro de este obrar, el vocablo εὐαγγελίζειν tiene un significado claramente definido. La predicación de Jesús y de los discípulos es misión, pero la misión de Jesús y la de ellos no se reduce a predicar. La curación de los enfermos, la liberación de los cautivos, el ansia de justicia, forman parte de la misión y acompañan a la predicación del evangelio a los pobres.

1. *La buena nueva*

¿Qué significan los vocablos εὐαγγελίζειν y εὐαγγέλιον en el marco de la misión mesiánica global?

Las correspondientes expresiones hebreas que aparecen en el antiguo testamento significan «anunciar una buena nueva», «traer la noticia de una victoria», «anunciar la victoria» [20]. El que anuncia una buena noticia o la victoria se considera a sí mismo como mensajero de la felicidad (2 Sam 4, 10) y también es considerado como tal por los demás (2 Sam 18, 26). En sentido religioso, la victoria de Dios sobre los enemigos del pueblo es proclamada en la asamblea cultual (Sal 68, 12; 40, 10). También el que ha sido liberado de una tribulación proclama la buena nueva «de las maravillas que Dios ha operado». Como es sabido, el deutero-Isaías y la tradición dependiente de él son decisivos para la comprensión del concepto veterotestamentario. En efecto, él anunció al pueblo en el exilio un «nuevo Exodo» y, con él, la victoria futura y definitiva de Dios, su entronización escatológica y el comienzo de una nueva época salvífica que no tendrá fin. El capítulo 52, 7 nos ofrece el pasaje ya clásico: «¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz, que trae la buena nueva, que pregona la salvación, diciendo a Sión: Reina tu Dios!». Aquí se alude a los heraldos que se adelantan al pueblo que retorna a Sión desde Babilonia y anuncia al pueblo que aguarda en Jerusalén el retorno de Yahvé de su exilio. En la

20. Para lo que sigue, cf. G. Friedrich, art. εὐαγγελίζομαι, en ThWNT II, 705-735; J. Schniewind, *Euangelion: Ursprung und erste Gestalt des Begriffes Evangelium* I, Gütersloh 1927, II, 1931; P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium* I. Vorgeschichte, Göttingen 1968.

medida en que estos mensajeros proclaman el reino de Dios comienza, tras el tiempo de alejamiento y de destierro, la nueva era de la cercanía de Dios. La salvación se anticipa a sí misma en el evangelio [21]. El anuncio de la restauración de Israel, de la venida de Dios y de la era escatológica suponen su puesta en vigor. El evangelio no es un mensaje que alude a un futuro lejano, sino la irrupción de este futuro a través de la palabra. Como el *fiat* del principio, la palabra es entendida aquí como poder creador. Ella opera lo que anuncia. En ella se hace presente el futuro del reino de Dios. Ya en el déutero-Isaías y en el salmo 96, el evangelio es entendido en un sentido universal y escatológico. La expresión «Reina Yahvé» no sólo supone la restauración del pueblo de Dios, sino también la salvación para los demás pueblos: «Anunciad de día en día su salvación, contad su gloria entre las gentes, en todos los pueblos sus maravillas... Decid entre las gentes: "Reina Yahvé"» (Sal 96, 2 ss).

En Is 61, 1, el evangelio es personificado por la figura del *profeta* mesiánico, sobre el que está el Espíritu del Señor y que crea la libertad, la salvación y la paz mediante su palabra. El evangelio anuncia el reino de Yahvé, que será sin fronteras y no tendrá fin. Desde el punto de vista antropológico está ligado a las palabras salvíficas de justicia, solidaridad y paz. Sus destinatarios son los cautivos, los miserables, los pobres, los alejados de Dios y los abatidos. Sin embargo, en Is 52, parece estar en primer plano la liberación de los cautivos de Israel [22].

El mensaje de la *entronización de Dios* sobre su pueblo esclavizado es la proclamación del nuevo éxodo: «Levántate, levántate, revístete de tu fortaleza, ¡oh Sión!... Sacúdete el polvo, levántate, Jerusalén cautiva, desata las ligaduras de tu cuello, cautiva hija de Sión» (52, 1-2). Por eso el capítulo finaliza con las siguientes palabras: «Pero no salgáis a la desbandada, no partáis como fugitivos, porque va Yahvé a vuestro frente y vuestra retaguardia es el Dios de Israel». Por su carácter festivo, el nuevo éxodo en la libertad supera al antiguo. El mensaje que anuncia al Dios que ha de venir a su reino es aquí al mismo tiempo un *llamamiento a la libertad*. A la inversa, el llamamiento a la libertad es fundamen-

21. Así opina también H. Schlier, *Wort Gottes*. Eine neutestamentliche Besinnung, Würzburg ²1962, 18: «Allí donde el evangelio es predicado, el Señor glorificado, a través de su palabra puesta en boca de los hombre, anticipa su venida, anticipa su futuro al anunciarse a sí mismo como el que ha de venir».

22. Discrepamos aquí del artículo de G. Friedrich, que apenas subraya este aspecto.

tado y hecho posible por el reino de Dios que se aproxima y deviene ya presente en el evangelio. La proximidad del reino de Dios hace posible lo que hasta ahora resultaba imposible. Las cadenas ya no atan y puede uno quedar libre. La debilidad ya no enerva y puede uno revestirse de fortaleza. El polvo ya no humilla y puede uno sacudírselo. Así pues, ante la proximidad del reino de Dios, «las situaciones petrificadas comienzan a danzar» [23]. La esperanza deviene realista, porque la realidad se llena de todos los posibles. Pero si la liberación de los cautivos es posibilitada por el mensaje que anuncia el reino de Dios, ella es al mismo tiempo una actividad de los hombres, que «se liberan», se convierten y se transforman. El mensaje de la proximidad del reino de Dios no reduce la libertad del hombre, sino que la hace posible y la potencia. La disyuntiva moderna, según la cual, o existe Dios (y entonces el hombre no puede ser libre) o el hombre es libre (y entonces Dios no puede existir), no tiene aquí razón de ser. La consecuencia moderna, según la cual la fe va unida a la esclavitud y la liberación al ateísmo, es errónea. Aquí, la proximidad del reino de Dios es lo único que libera a los que están esclavizados y los capacita para asumir su propia libertad. Por eso, la forma primera que adopta el reino de Dios que se aproxima es la congregación y la salida del pueblo de su cautividad. Así pues, no existe contradicción alguna entre el reino de Dios esperado y la experiencia y la praxis del pueblo liberado.

2. *El evangelio de los pobres*

Siguiendo la historia de la tradición del déutero-Isaías, los sinópticos presentan claramente a Jesús como «el mensajero de la buena nueva de la era escatológica esperada» [24]. Su predicación y su acción están totalmente bajo el signo del evangelio. El anuncia el *evangelio del reino a los pobres* y llama a los cautivos a la libertad del Dios que se aproxima. De lo que se trata en su mensaje es del Dios que se acerca y de la liberación del pueblo. El éxodo escatológico como tal comienza con Jesús. Comienza en los frustrados, los cautivos y los ciegos, como dice Lucas, o

23. Karl Marx creía poder hacer danzar a las situaciones petrificadas «mediante la melodía adecuada». Pero aquí hay que decir que se entona ante las realidades la melodía de sus posibilidades dormidas, incluidas las posibilidades del Creador en ellas. La fuerza de las posibilidades creadoras de lo real es la fuerza del Espíritu santo, del Espíritu de la nueva creación.
24. G. Friedrich, *o. c.*, 715.

en los ciegos, los cojos, los leprosos, los sordos y los muertos, como nos narra Mateo. Ambos emplean la expresión «los pobres» para englobar a todos aquéllos a quienes se dirige ante todo la buena nueva [25]. La pobreza a la que se alude aquí abarca desde la pobreza económica, social y física, hasta la psíquica, moral y religiosa. Son pobres todos los que padecen violencia e injusticia sin poder defenderse contra ellas. Son pobres todos los que, corporal y espiritualmente, viven al borde de la muerte y a los que la vida no les ha dado nada. Son pobres todos los desamparados, que viven con las manos abiertas y vacías. Por consiguiente, la pobreza no sólo supone necesidad, sino también sinceridad, ingenuidad. La «pobreza» no debería entenderse únicamente en sentido religioso, es decir, como la dependencia en que todo hombre está con respecto a Dios. Pero tampoco hay que entenderlo solamente en un sentido económico o material. «Pobreza» es una expresión que designa la esclavización y deshumanización del hombre en todos los aspectos. En el antiguo testamento, el concepto opuesto a *pobre* es el de *opresor*, *violento*, que oprime a los pobres y los reduce a la miseria, para enriquecerse a su costa. El concepto de «riqueza» es asimismo pluridimensional y abarca desde la explotación económica y la prepotencia social a la arrogancia, de aquéllos que se bastan a sí mismos en todo, desprecian el derecho de los otros y creen no deberle nada a nadie. Se alude, por tanto, a una actitud y a aquello ante lo que se tiene. El concepto abarca la propiedad o las posesiones y la violencia o el atropello mediante los cuales se han adquirido y se afirman. Son «ricos» los que viven con las manos contraídas y aferradas a las cosas. No necesitan a los demás ni están abiertos a ellos. Los ricos sólo pueden recibir ayuda cuando reconocen su propia pobreza y están dispuestos a entrar en la comunidad de los pobres, especialmente de aquéllos que ellos han reducido a la miseria por la violencia. Si el evangelio del reino venidero, así como la primera bienaventuranza, se dirigen a «los pobres», sólo puede escucharse como buena nueva aceptando la propia pobreza y en comunión con los pobres. La humillación a la que se alude con el vocablo «humildad» —*humilitas*— no es una virtud privada, sino la so-

25. Sobre el concepto de pobreza, cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca [8]1976, 363 ss. Este autor describe muy bien las discrepancias existentes en torno al concepto teológico y entiende la pobreza como solidaridad y protesta: «La pobreza cristiana, expresión de amor, es solidaria *con los pobres* y es protesta *contra la pobreza* (p. 383). Para la comprensión de los conceptos bíblicos, cf. A. Kuschke, *Aarm und Reich im Alten Testament*: ZAW 19 (1931) 3 ss.

lidaridad con los humildes y los humillados. El reino de Dios trae la libertad a todos los hombres en cuanto que es un «evangelio que se dirige a los pobres», pues lleva a ricos y pobres, sanos y enfermos, poderosos y débiles, a aquella comunidad de la pobreza en la que se puede hablar de «todos los hombres» sin que existan diferencias. En un mundo dividido, injusto y violento, el evangelio dirigido a los pobres revela la universalidad auténtica del reino de Dios venidero y de la libertad indivisible.

En el evangelio de Jesús, la forma concreta que adopta el reino de Dios es la comunidad de los ciegos que ven, de los cautivos que son liberados, de los pobres que son bienaventurados, y de los enfermos que son curados [26]. Con ellos comienza el éxodo de todo el pueblo. Ellos forman la comunidad de los miserables, que alaba y da gracias a Dios ya desde ahora.

3. *La conversión al futuro*

El otro contexto en el que aparece el evangelio en la historia de Jesús es *la conversión* [27]. Mc 1, 14 recapitula así la misión de Jesús: «Cumplido es el tiempo, y el reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el evangelio». Según esto, la era mesiánica prometida ha comenzado con la venida de Jesús. En su persona y en su obrar, el Dios lejano se hace próximo. La expresión «el reino de Dios está cercano» se limita a parafrasear el llamamiento del profeta: «Reina Dios». Por consiguiente, para los hombres, es tiempo de convertirse y de liberarse. El evangelio mismo es la mediación entre el reino venidero de Dios y el hombre

26. Esto lo ha visto con mucha claridad E. Peterson, *Was ist der Mensch?*, München 1951, 227 ss: «Desde la aparición del Hijo del hombre hasta el final de su actividad, se presentan ante él hombres con todas las enfermedades imaginables. Desde la fiebre a la ceguera, desde la parálisis a la lepra... Los pobres de los que habla Jesús son tan pobres, que ninguna sociedad humana los ampara ya. Los pobres a los que Jesús llama bienaventurados son los que trascienden incluso el concepto del «lumpenproletariado», los que están marginados, no ya de la sociedad humana, sino de este mundo... Cristo se llama a sí mismo el "Hijo del hombre" porque trasciende al hombre. El "Hijo del hombre" es aquél que se hace cargo de las dolencias o enfermedades de los hombres, en la medida en que las toma sobre sí. El Hijo del hombre es aquél que se ve a sí mismo en los poseídos, en la medida en que expulsa a los demonios... El Hijo del hombre es el que se ve a sí mismo en los pobres como aquél que se ha hecho pobre por nosotros».

27. Cf. H. Gollwitzer, *La revolución capitalista*, 88 ss. Aquí se subraya de un modo especial el carácter de la conversión y su orientación hacia la vida en el mundo de la muerte.

que se convierte a la libertad. En él se hace presente el reino de Dios a través de la palabra y el presente se llena de poder siempre que se confíe en él. El futuro de Dios expresado a través de la palabra es, pues, al mismo tiempo, una llamada a la conversión. La fe en la proximidad del reino de Dios que se anuncia hace libre al hombre para abandonar su conducta impía y su modo de vivir alejado de Dios (Rom 13, 12 ss). El alejamiento de este mundo de opresión, de perversidad y de muerte, y la conversión al futuro de la verdadera vida, la justicia y la libertad, constituyen una anticipación del reino de Dios bajo las condiciones de este mundo y de esta sociedad. La conversión abarca tanto a las personas como a las relaciones y circunstancias en las que viven estas personas. La conversión engloba al alma y al cuerpo, al individuo y a la colectividad, a su manera de vivir y al sistema en el que vive. Tendencialmente, la conversión es tan universal como el reino de Dios, cuya proximidad la exige y la hace posible. Por eso no se limita a la esfera individual o a la colectiva, a la religiosa o a la política. Pero, por ello mismo, la conversión es también la forma concreta del pueblo de Dios, que se reúne para el reino de Dios y en cuya proximidad asume su libertad. De la misma manera que la forma incipiente de la iglesia en la misión mesiánica de Jesús es la comunidad de los enfermos, que han sido curados, de los ciegos que ven, de los pobres que han escuchado el evangelio, la comunidad de los discípulos que se han convertido es la otra forma provisional de la iglesia del Mesías. La *comunidad de los pobres*, de la que nos habla la historia mesiánica de Jesús, y la *comunidad de los convertidos*, a la que asimismo se hace alusión, no son formas incipientes de la comunidad de Cristo en el sentido de que ellas han sido ya superadas, sino en el sentido de que ellas constituyen sus formas fundamentales. La iglesia pierde su comunión con la misión mesiánica de Jesús cuando no es «*el pueblo de las bienaventuranzas*», ni se compone de pobres, de hombres que lloran, de hombres mansos, de corazones puros, de perseguidos y de hombres que tienen hambre de justicia [28].

28. El «concilio de la juventud», celebrado en Taizé en 1974, ha recordado muy acertadamente a las iglesias que ellas sólo pueden remitirse a Jesús y ser legitimadas por él cuando se entienden a sí mismas como el «pueblo de las bienaventuranzas».

4. *De la predicación de Jesús al evangelio de Cristo*

Lo peculiar del evangelio de Jesús consiste en que «hoy», en su hora presente, anuncia la irrupción de la era mesiánica. Por eso, su palabra, en la que se hace presente el reino de Dios y la liberación del hombre, va ligada a su persona y a su impronta. «Bienaventurado el que no se escandalizare en mí» es una frase que está en la línea del déutero-Isaías (Mt 11, 6). No se puede establecer una separación entre la predicación de Jesús y su persona, a diferencia de lo que ocurre con las doctrinas religiosas, filosóficas y morales, que son perfectamente separables de las personas que las enseñaron. La justeza de su proclamación de la era mesiánica y, con ello, la verdad de su predicación, están estrechamente ligadas a su persona y no son transferibles. Por eso ha subrayado con razón Rudolf Bultmann, que toda la existencia de Jesús, en la medida en que nos es posible conocerla, se agota en su predicación [29]. Si él ha sacado de aquí la conclusión de que Jesús es «la Palabra», también merece ser tomada en serio la conclusión inversa de Julius Schniewind, a saber, que la palabra es Jesús [30]. El evangelio y su reivindicación de la proximidad de Dios y de la liberación del hombre están tan estrechamente ligados a la aparición terrestre de Jesús, que su humanidad —hijo de un carpintero de Nazaret— y su vulnerabilidad —«es necesario que el Hijo del hombre padezca mucho»— son motivo de escándalo para aquéllos que habían soñado un Mesías rodeado del resplandor divino y de la gloria mundana. Que un pobre sea el liberador de los pobres, que un hombre vulnerable sea el salvador de los que están heridos, que un hombre débil sea el redentor de los débiles, parece una contradicción. Esto, o es una blasfemia o es una inversión total del concepto de Dios. La crucifixión de Jesús como blasfemo y agitador, tal como nos la atestigua la historia, y su resurrección de entre los muertos, de la que da testimonio la fe pascual, son las respuestas a esta contradicción entre la reivindicación mesiánica de Jesús y su manifestación no mesiánica. Pero, a la luz de la pascua, podemos decir retrospectivamente que el evangelio de Jesús, porque está indisolublemente ligado a su persona, entra también a formar parte de su historia y, con ello, adquiere los rasgos de su pasión y de su muerte en la cruz. El evangelio del reino de Dios venidero y de la liberación presente se

29. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* I, 274.
30. J. Schniewind, *Messiasgeheimnis und Eschatologie*, en *Nachgelassene Reden und Aufsätze*, ed. E. Kähler, Berlin 1952, 1 ss.

encarna en la pasión de Jesús y adopta en último extremo la forma del Crucificado. Sobre la base de la identificación de su mensaje con su persona, Jesús puede ser llamado «la promesa del reino hecha carne» [31]. Precisamente por eso, la predicación del reino de Dios hecha por Jesús, después de su muerte y a la luz de su resurrección, sólo puede ser continuada por la predicación de Jesús como el Ungido de Dios, el Libertador de los hombres crucificado y resucitado. De aquí que no exista ninguna diferencia fundamental entre la predicación de Jesús y la de la comunidad. A través de su historia misma, el evangelio del reino de Dios predicado por Jesús se convirtió en el evangelio de Jesús, el Ungido de Dios, proclamado por la comunidad. Esto no puede llevar en modo alguno a un achatamiento de la predicación del reino hecha por Jesús, pues la predicación de Cristo llevada a cabo por la comunidad es *in nuce* el evangelio del reino, y el anuncio de la cruz encierra en su núcleo central el llamamiento a la libertad. El evangelio del Liberador crucificado y resucitado lleva a un universalismo —«primero a los judíos, luego a los paganos» (Rom 1, 16)— que rebasa los límites de la historia terrestre de Jesús, aunque en realidad, este universalismo paulino, que dirige el evangelio a todos los hombres que están privados de la gloria de Dios (Rom 3, 23), es esbozado ya en la primera bienaventuranza de Jesús. En cuanto «anuncio de la cruz», el evangelio de Cristo baja hasta el *abismo* del abandono de Dios en que vive el pecador y lo llena con la proximidad de Dios y su liberación, que comenzó con el perdón de los pecados otorgado por Jesús durante su vida terrestre.

5. *Misión mesiánica universal*

La misión mesiánica de Jesús se cumple a través de su muerte y es puesta en vigor mediante su resurrección. A través de su historia, ella se convierte en misión de la comunidad, y, juntamente con la historia, su evangelio pasa a convertirse en el evangelio de la comunidad para el mundo. A través de su muerte y su resurrección, la comunidad participa en su misión y se convierte en la comunidad mesiánica del reino venidero y de la liberación de los hombres. En la medida en que la comunidad participa en su misión, comparte también su destino y, a través de la «comunión con su pasión», experimenta la «fuerza de su resurrección». La

31. E. Käsemann, *Sobre el tema de la apocalíptica cristiana primitiva*, en *Ensayos exegéticos*, 231.

misión profética la pone en conflicto con la sociedad en que ella vive, y provoca conflictos entre las fuerzas del pasado y las del futuro, entre las fuerzas opresoras y las fuerzas liberadoras.

Si la predicación de Jesús es el modo légítimo de anunciar el evangelio del reino de Dios venidero y de la liberación presente del hombre a la luz de la cruz y la resurrección de Cristo, esta predicación forma parte del horizonte de la misión mesiánica universal. Este evangelio hace presente el reino de Dios venidero en y a través de la palabra. De esta manera, él quiere preparar a un mundo cerrado en sí mismo para la venida de Dios. Cuando el reino está próximo, el pueblo se reúne para aguardarlo y se libera del poder de la esclavitud. Cuando el futuro se aproxima en Cristo, los hombres se convierten y salen a su encuentro. Por eso, la *comunidad de Cristo* es al mismo tiempo el *pueblo del reino de Dios.* Ella no es la negación del mundo, sino el mundo que se convierte ya desde ahora al futuro de Dios porque obedece al llamamiento a la libertad. Ella entiende su movimiento o su transformación como el nuevo éxodo, el *éxodo escatológico.* De aquí que la comunidad de Cristo pueda ser considerada como la «comunidad del éxodo» [32]. Con esto no se alude a la «emigración de la iglesia» de la sociedad para constituir un «gueto», sino, a la inversa, al abandono del exilio y del «gueto» y a la salida hacia la libertad [33].

El éxodo del pueblo de Israel de Egipto, así como el nuevo éxodo de Babilonia, que los profetas anunciaron, supusieron el abandono de una tierra de cautividad para dirigirse a la tierra de la libertad, la salida de Egipto o de Babilonia para dirigirse a Israel y a Sión. El éxodo definitivo, escatológico, en el que se encuentra la comunidad de Cristo, es 1) *universal,* y se entiende a sí mismo como el principio de la liberación de toda la creación, que está esclavizada, para llevarla a su consumación en la gloria, y 2) hay que comprenderlo *históricamente* como un movimiento escatológico que va desde el pasado y la muerte al futuro y la vida. Con ello se alude, por consiguiente, a la emigración de «este mundo perecedero» al «mundo futuro», y de la esclavitud a la libertad en todos los países de la tierra. Por eso, los símbolos de «Egipto» y «Babilonia», de la «larga marcha a través del desierto», de «Jerusalén» y de la «ciudad de Dios», son interpre-

32. Cf. J. Moltmann, *Teología de la esperanza,* cap. 7.
33. J. Matthes, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft,* Hamburg 1964, ha expuesto esta peligrosa retirada de la iglesia. Esto no tiene nada que ver con la idea de «éxodo».

tados por la esperanza cristiana desde una perspectiva histórica y escatológica.

En este marco, la comunidad del éxodo puede entenderse a sí misma como una analogía del reino de Dios y como el comienzo de la liberación de los hombres y de la creación entera. La comunión que ella constituye es la encarnación de la esperanza cuando, como dice Pablo, ella suprime las separaciones agresivas y las funestas divisiones de la humanidad y se puede decir de ella: «No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo» (Gál 3, 28). La continuación de este pasaje nos muestra la esperanza que en ello se funda: «Y si todos sois de Cristo, luego sois descendencia de Abrahán, herederos según la promesa», es decir, herederos del reino. Esta comunidad es la forma actual de la liberación mesiánica. Es la forma actual de la conversión. Es el éxodo del pueblo desde la cautividad, la pobreza y la inhumanidad, a la libertad, la gloria y la justicia del nuevo hombre de Dios.

En la medida en que esta comunidad proclama la historia de Jesús como la historia del Liberador y relata su propia historia con él como la historia del éxodo universal y escatológico, lleva el evangelio al mundo y deposita en la humanidad el germen de la esperanza y de la liberación [34]. Por eso este evangelio tampoco puede ser «la palabra de la iglesia», sino que, más bien, esta iglesia ha de entenderse a sí misma como la «iglesia de la Palabra». Ella es el vehículo del evangelio de la libertad, no la maestra de los pueblos. No es la iglesia la que tiene el evangelio, sino el evangelio el que se crea su propio pueblo del éxodo, que es la verdadera iglesia. La comprensión de la dimensión mesiánica del evangelio tendrá su precipitado en el reconocimiento práctico de la dimensión misionera de éste. En cuanto llamamiento a la libertad, el evangelio es una llamada misionera. Su finalidad no es la difusión de la religión cristiana o la extensión de la iglesia, sino la liberación del pueblo para el éxodo en nombre del reino venidero. El futuro hacia el que debe conducir la predicación en su función mediadora es decrito en los siguientes términos: «No tendrá que enseñarse unos a otros, ni los hermanos entre sí diciendo: "Conoced a Yahvé", sino que todos me conocerán, desde los pequeños a los grandes, oráculo de Yahvé» (Jer 31, 34; Ap 21, 3). Justamente a causa de este futuro en el que el hombre liberado

34. Así, entre los esclavos negros de Estados Unidos, la Biblia no tuvo una influencia apaciguadora (como se pensaba), sino revolucionaria: cf. J. Cone, *Ich bin der Blues und mein Leben ist ein Spiritual*, München 1973.

y glorificado conocerá a Dios de un modo inmediato, el impulso misionero ha de llevar la palabra mesiánica hasta los confines de la tierra y hasta el fin de la historia del mundo, y ha de estimular continuamente, movido por el Espíritu, la supresión de la mediación que constituye la predicación.

Bajo los efectos de la misión mesiánica del Jesús histórico, los pobres se convierten en bienaventurados, los enfermos son curados y los cautivos liberados. Los hombres son llamados a convertirse a la libertad. Estas formas incipientes de la iglesia se explicitan en la comunidad postpascual, en la que la misión de Jesús comienza a cumplirse a través del evangelio. Ella es la comunidad de los liberados, de los convertidos, de los que tienen esperanza. Su comunión sirve para propagar en el mundo el llamamiento a la libertad y, en cuanto nueva comunidad, ella misma ha de ser la forma social de la esperanza. Pues, por principio, todos los cristianos participan del ministerio profético de Cristo y son testigos del evangelio.

III. La pasión de Jesús y la «comunidad de la cruz»

La predicación de la salvación a través de la pasión y muerte de Cristo ocupa un lugar central en el nuevo testamento. Lo que hace que el evangelio sea la buena nueva y el llamamiento inequívoco a la libertad, es la entrega de Jesús, su pasión y muerte vicarias en el abandono de Dios. Su cruz aparece como algo paradójico a la *doxa* a la que los hombres aspiran cuando se endiosan a sí mismos y rebajan a Dios y a sus prójimos. Pero está totalmente en consonancia con la gloria del Dios que se ha hecho hombre, que se ha humillado y ha amado hasta la muerte. Por eso, ella revela también la libertad ilimitada del hombre que ha sido aceptado, amado y, a través de ello, reconciliado con Dios. De acuerdo con el ministerio profético-mesiánico de Jesús, su sacrificio en la cruz por la redención de la creación puede ser considerado como un *ministerio sacerdotal*. Pero, de la misma manera que su misión mesiánica sobrepasa la de los profetas de Israel en cuanto que es imagen del profeta mesiánico esperado, su sacrificio en la cruz lo sitúa más allá de todos los modelos y prototipos sacerdotales. Todo aquello que en la iglesia es llamado «ministerio sacerdotal» ha de entenderse en función del Crucificado, y no a la inversa. Por eso, la comunión con el sacrificio de Jesús va más allá de cualquier ministerio sacerdotal concreto dentro de la iglesia y afecta a la totalidad de la existencia de la iglesia y

de cada cristiano en el mundo. Pero la significación del sacrificio de Jesús rebasa asimismo los límites de la comunidad, pues ella abarca por principio y tendencialmente la reconciliación y la liberación del mundo (2 Cor 5, 19; Rom 11, 32).

Ciertamente, es superficial preguntar por la «hora de nacimiento» de la iglesia, pues todos los datos son insuficientes y, de esta manera, limitan la misión de la iglesia y el impulso de Dios en cuyo contexto cobra ella significado. Pero si, no obstante, se quiere preguntar por su origen, la respuesta nos llevaría desde pentecostés y la «efusión del Espíritu» a pascua y a las visiones a través de las cuales son llamados los apóstoles. Ahora bien, la pascua remite inequívocamente a la cruz. Por eso, en el marco de esta pregunta, es correcto ver el origen de la iglesia en el Crucificado. «Después de haber instituido la iglesia a través de su sacrificio, la consolidó en el día de pentecostés» [35]. «Nacida en el monte Calvario de la herida del costado de Cristo y sumergida en el fuego de pentecostés, la iglesia misma pasa como un torrente y un fuego» [36]. Cuando la piedad considera a la iglesia como surgida del «corazón de Jesús», piensa en la cruz, pues, evidentemente, «su corazón» significa aquí su sacrificio «por muchos». En la cruz se realiza el «feliz intercambio» (como decía *Lutero*, con una expresión gráfica tomada del simbolismo nupcial utilizado a veces por la mística medieval) en el que Cristo y el alma se hacen un solo cuerpo de tal manera que Cristo asume todos los pecados y sufrimientos del alma y, en contrapartida, le otorga su justicia, su libertad y su divinidad [37]. Aquí, los sufrimientos del hombre son asumidos en la historia de Cristo y la libertad de Cristo se hace historia del hombre. En cuanto comunidad de Cristo, la iglesia se entiende a sí misma como iglesia a través de la cruz, bajo la cruz y en solidaridad con aquéllos que viven a la sombra de la cruz. Por eso queremos situar el *teologúmenon de nativitate ecclesiae ex corde Iesu in cruce* en el centro de la eclesiología y llevarlo a sus últimas consecuencias [38].

En la historia de la pasión se pueden reconocer tres dimensiones a partir de las cuales cobra sentido la pasión y muerte de Cris-

35. *Mystici corporis*, n. 23, 32.
36. H. de Lubac, *Meditación sobre la iglesia*, 47 ss.
37. M. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, cap. 12, en *Luthers Werke in Auswahl* II, ed., O. Clemen, Berlin 1929, 15 s; cf. Lutero, *Obras* (edición preparada por Teófanes Egido), Salamanca 1977, 160-161.
38. S. Tromp, *De nativitate ecclesiae ex corde Jesu in cruce*, Roma 1932; H. Urs von Balthasar, *El misterio pascual*, en *Mysterium salutis*. Manual de teología como historia de la salvación III/2 (1969) 218 ss.

to. Para una iglesia que se entiende a sí misma como comunidad situada bajo la cruz, es importante tener en cuenta todas estas dimensiones [39].

1. *La liberación de la esclavitud del pecado*

Sobre la base de su predicación mesiánica del reino de Dios a los pobres y de la gracia a los pecadores, Jesús, de acuerdo con la comprensión de la ley que tenía su pueblo, fue considerado como *blasfemo* y, como tal, rechazado. El que a los injustos y a los que estaban fuera de la ley predicaba la ley de Dios como la ley de la misericordia, el que se situaba a sí mismo por encima de Moisés y, sin embargo, sólo era el hijo de un carpintero, tenía que entrar necesariamente en conflicto con la ley vigente y sus guardianes. Y, desde el punto de vista humano, era lógico que él llevase la peor parte en este conflicto. El que Jesús, en cuanto Hijo del hombre sufriente, mostrase a los débiles y a los rechazados que el poder de Dios es amor benévolo, le hacía vulnerable. El conflicto que terminó por llevarle a la muerte estaba esbozado ya en su vida desde el principio. Su historia comenzó en un establo y terminó en un patíbulo. Pero, a la luz de su resurrección y de la fe pascual, su muerte en la cruz no es el fracaso total, sino la consumación de su misión y de su obediencia. En cuanto marginado, él llevó el evangelio a los marginados a través de su muerte. A través de su sacrificio, llevó a Dios a los que se sacrifican. Mediante su muerte bajo el signo de la maldición, llevó la gracia liberadora a los que estaban bajo la maldición de la ley. Por eso, a la luz de la pascua, su fin en la cruz es su verdadero principio.

Su vida terrestre terminó con el interrogante de si él predicó el evangelio en el nombre de Dios a los que estaban extraviados con pleno derecho o si, por el contrario, infringió la ley de Dios. ¿Es «verdaderamente el Hijo de Dios» (Mc 15, 39), o hay que contarlo «entre los malhechores» (Lc 22, 37)? De la misma manera que su impotencia en la cruz corrobora su «impiedad» ante los dioses en cuyo nombre fue ajusticiado, su resurrección de entre los muertos atestigua su justicia para aquéllos que creen en él. El proceso de Jesús, que, desde el punto de vista terrestre, termina con su muerte, ha de ser, pues, planteado de nuevo a partir de la fe en la resurrección. En este proceso, en el que la iglesia ha

39. Cf. para más detalles, J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca ²1977, 179 ss.

de presentarse como testigo, se trata esencialmente de la cuestión de la justicia de Dios.

Si el hombre «impío» y «contrario a la ley» de Nazaret fue justamente condenado, entonces tiene validez en este mundo *la ley* entendida en un sentido nomístico, es decir, como ley de la reciprocidad y ley del talión. Al margen de ella no puede haber ninguna «gracia» o «clemencia», pero tampoco puede existir ningún derecho de la gracia, que recompense el mal con bien, permita amar a los enemigos y haga justos a los injustos. Esta comprensión de la ley no se identifica con la comprensión veterotestamentaria de la *torah*. Más bien hay que entenderla como la *fatalidad del mundo* y el fundamento de los sistemas de vida con los que el hombre intenta defenderse política y psíquicamente contra el caos, la maldad y la muerte y que, sin embargo, contribuyen a ampliarlos. Desde un punto de vista religioso y psicológico, esta ley equivale a la antigua *ananke*. Si la cristiandad se entiende a sí misma a partir de la cruz de Cristo, entonces vivirá a partir de la experiencia de la nueva justicia predicada por Jesús y revelada a los impíos a través de la cruz (Rom 1, 17). En la muerte «impía» del Hijo de Dios se manifiesta la nueva justicia de Dios, mediante la cual los rechazados son aceptados, los injustos son justificados y adquieren derechos los que carecían de todo derecho. Esta es la nueva justicia de Dios revelada en el evangelio[40].

Los que son afectados por ella viven en virtud del «perdón de los pecados» operado por «la sangre de Cristo». Ellos han nacido a una nueva vida y a una nueva justicia a través del sacrificio de Cristo en la cruz. Las expresiones teológicas con las que se describe el renacimiento a la justicia de Dios a través del perdón de los pecados operado por la sangre de Cristo son tan radicales porque quieren poner de relieve el escándalo de la diferencia cualitativa frente al estilo de vida que lleva consigo aquella ley que rige el destino de este mundo. El que vive en la justicia de Dios a través de la experiencia del perdón de los pecados está «muerto» para las leyes de este mundo. El que vive por y para la justicia de Cristo, será contado, como Jesús, «entre los malhechores», pues ya no cree en las divinidades tutelares de aquellos estilos de vida legalistas ni sigue sus preceptos. El ya no reconoce la inexorabilidad de aquella ley y de sus consecuencias. Puesto que ha sido perdonado, perdonará a su vez. Puesto que se le ha respondido al mal con bien, él hará en lo sucesivo lo mismo. Puesto

40. P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Göttingen 1965.

que él, que era enemigo de Dios, ha sido amado por Dios, él amará a sus enemigos. Y, dado que esta vida en la nueva justicia no puede quedar limitada a la esfera privada, sino que, por su misma naturaleza, busca la nueva creación o la nueva ordenación de todas las cosas, actuará como un revulsivo sobre los estilos de vida nomísticos. Pues aquí se experimentará y operará lo que, según la ley que ha arrastrado a la humanidad a una situación miserable, es imposible y no puede ocurrir en modo alguno. Entre la iglesia y aquel mundo cuyos rasgos característicos son «la ley, el pecado y la muerte», está la cruz de Cristo. Por eso, la afirmación de Pablo, según la cual, el mundo está crucificado para él y él para el mundo, no es exagerada, sino que está en consonancia con la fe y con la experiencia (Gál 6, 14).

El que sigue al «impío» Hijo de Dios porque comienza a vivir por su sacrificio, ve que por la ley nadie es justificado. Para él los sistemas nomísticos son «círculos diabólicos», ya que, al sobrevenir la ley (que quiere poner diques al pecado), revive el pecado, y el precepto, que es para vida, se hace ocasión de muerte (Rom 7, 10 ss). El no intentará mejorar los estilos de vida hasta ahora existentes a partir de la ley, sino que propagará en medio de ellos la nueva justicia del evangelio, que tiende a la nueva creación de todas las cosas. El no puede adaptarse al «esquema de este mundo», sino que se transformará a sí mismo y renovará su mente en la medida en que sepa discernir cuál es la voluntad viva de Dios (Rom 12, 2). El nacimiento de la iglesia *a partir de la cruz de Cristo* sitúa a la iglesia, si ella es consecuente con él, *bajo la cruz*, en contradicción con los estilos de vida basados en el nomos y en la *ananke*, y la expone a los ataques de estos sistemas de vida, de sus leyes y de sus dioses. El «perdón de los pecados» operado por la «sangre de Cristo» tiene consecuencias arriesgadas en la experiencia y en la praxis. Pero en él tiene sus raíces la liberación para la nueva justicia creadora[41].

2. *La liberación de la idolatría del poder*

Jesús no sufrió el castigo reservado a la blasfemia, a saber, la lapidación. Fue crucificado, por motivos políticos, por el poder romano ocupante como *alborotador y agitador*. En aquella

41. La distinción luterana entre ley y evangelio no pretende neutralizar la fuerza revolucionaria del evangelio en el mundo, sino mostrar su radicalidad a través de una alternativa.

época, la crucifixión era la pena impuesta por los romanos a los esclavos que se evadían y a los agitadores que perturbaban la *pax romana*; por consiguiente, era una pena cuya finalidad era la protección de los tratantes de esclavos y del imperio. Evidentemente, Pilato entendió equivocadamente a Jesús y su misión, pues éste no era un caudillo de los zelotas en la guerra santa por la liberación de Israel del yugo de Roma, ni tampoco un segundo Espartaco. Pero, dado que Pilato tenía que velar por la tranquilidad y el orden en el país ocupado, se vio obligado a considerar al agitador de Nazaret como un agitador político y a hacerlo ejecutar en nombre de la *lex romana*. No se trataba, por consiguiente, de un malentendido casual. La muerte de Cristo en la cruz ejecutado por los romanos tiene, pues, una *dimensión política* irrevocable. En los relatos neotestamentarios de la pasión, la escena en la que Jesús aparece ante Pilato, es representada con una serie de rasgos típicos y teológicos [42]. El representante de Dios y del evangelio aparece ante el representante del estado romano y detentador del poder político. La afirmación de Jesús de que su reino «no es de este mundo» no resuelve el conflicto que se plantea en esta confrontación, pues 1) la expresión «este mundo» no se refiere a la tierra, sino al «mundo» perecedero, al «presente eón», y 2) el reino del que Jesús habla está ya presente «en este mundo» a través de su propia persona. Las palabras de Jesús aluden al origen y al fundamento del reino que él anuncia y representa, pero no al lugar en que está. No está en el cielo, ni es «puramente religioso», y, por consiguiente, no hay ningún motivo para considerarlo «apolítico». El reino es «Jesús mismo», como se deduce del contexto, y deviene político a través de la confrontación con Pilato y la crucifixión de Jesús.

En el plano de esta dimensión política aparece Pilato, que representa al imperio romano y, con él, a la ley romana y al emperador. Con ello, él no sólo representa a una política, sino a una *religión política* [43]. Aquí no se puede hablar de una separación entre religión y política. Esta fue conseguida por primera vez en el cristianismo en la época moderna, tras largas luchas entre el imperio y el papado. Si, frente a Jesús, Pilato representa a una política religiosa o a una religión política, en el proceso de Jesús

42. Cf. sobre este punto, H. Schlier, *Problemas exegéticos fundamentales en el nuevo testamento*, Madrid 1970, 249 ss.

43. Para más detalles, cf. J. Moltmann, *Crítica teológica de la religión política*, en J. B. Metz-J. Moltmann-W. Oelmüller, *Ilustración y teoría teológica*, Salamanca 1973, 11-47.

aparece entonces el conflicto entre su mensaje mesiánico y su entrega, por una parte, y la realidad político-religiosa, por otra. Esto es lo que se llama la disyuntiva *aut Christus-aut Caesar*[44]. Para la iglesia que se remite al Crucificado, esta disyuntiva es siempre actual en el continuo conflicto que la enfrenta a las religiones políticas y burguesas de las sociedades en las que vive. La idolatría del poder político y la legitimación religiosa de la opresión económica, social y política son coacciones a las que ningún pueblo ni ninguna sociedad, ni casi ningún movimiento político pueden sustraerse. La idolatría del poder, el fetichismo del dinero y de los artículos de consumo y el mesianismo político son, pues, una lacra de todos los tiempos. Estarán vivos mientras el corazón del hombre sea una «fábrica de ídolos» (Calvino), ya que la angustia le hace agresivo y ansioso de seguridades. Tampoco las iglesias están libres de esto. Pero, en la medida en que la fe cristiana tiene su origen en la muerte del «agitador» Jesús, la religión política de la sociedad en que vive ha sido «crucificada» para ella y a la inversa. Entre ella y la idolatría política se interpone la memoria del Crucificado. Esta le hace reconocer como ídolo aquel «patrimonio sacratísimo» de su pueblo. La fe representará el iconoclasmo de la cruz en el ámbito de la religión política. Ella aparecerá como «impía» a los ojos de aquéllos que divinizan la nación, la raza o la clase. En la medida en que la iglesia en su totalidad ha surgido «de la herida del costado de Cristo», ella se convertirá, a través de su existencia y de su modo de vivir, en un fermento disolvente de la idolatría política. Fomentará la dasacralización del poder político y la democratización de la sociedad. En cuanto fermento disolvente del fetichismo económico, ella propagará la libertad en la solidaridad. Para los cristianos que vivían bajo el imperio romano era peligroso invocar un Dios crucificado por motivos políticos. Los mártires que se negaron a dar culto al emperador fueron fieles a su fe hasta la muerte y, de este modo, contribuyeron a propagar la libertad. Las iglesias que olvidan a sus mártires «políticos» (entendiendo el vocablo en este sentido) están en peligro de acomodarse a la religión política de la sociedad en que viven.

En el otro plano de esta «dimensión política», Jesús, a través de las burlas, los tormentos, el desprecio y la crucifixión que él sufrió públicamente «fuera de la puerta» (Heb 13, 12), entró en la comunidad de los que son despreciados, atormentados, expulsados y asesinados. El hecho de ser ajusticiado públicamente en

44. E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt a. M. 1968, 167 ss.

compañía de dos «ladrones» (se trataba sin duda de zelotas), puede entenderse como un signo de su solidaridad con los extraviados. Y las palabras que él dirige al ladrón que lo reconoce: «En verdad te digo, hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23, 43), muestran que él, al morir, lleva el mensaje liberador del reino de Dios a aquéllos que están totalmente perdidos a los ojos humanos. Según Lucas, su misión comienza en Nazaret con las palabras: «Hoy se cumple esta escritura que acabáis de oír», y termina en la tierra con otro «hoy», el que abre las puertas del paraíso al que ha sido crucificado con él. «El que ayuda a los que están perdidos, también está perdido», dice un personaje de Bertold Brecht[45]. En cambio, de Jesús se puede decir: sólo el que vive la perdición de esta manera, puede ayudar a los que están perdidos. Aquí no se trata de dar su asentimiento a los motivos por los que lucharon y fueron ajusticiados los que le acompañan en la cruz. La crucifixión de Jesús juntamente con dos judíos que luchaban por la libertad no supone una bendición de esta lucha. Pero esta escena pública en el Gólgota revela la solidaridad incondicional del Hijo del hombre con los hombres que son atormentados y ajusticiados, sean éstos cuales fueren. También esta escena tiene rasgos típicos y teológicos. Y puede ser considerada como la contrafigura del encuentro de Jesús con Pilato.

La fe pascual ve al Crucificado a la luz de la gloria divina. Los discípulos reconocen al Resucitado por sus estigmas. ¿Qué significa esto para la «dimensión política» de la cruz? Significa que la gloria divina se revela a los creyentes en el rostro de este Crucificado y no se encuentra ya en las coronas de los soberanos, ni en las glorias mundanas. «Lo que constituía un escándalo a los ojos del mundo, la muerte en la cruz, es objeto de glorificación, lo más bajo, lo que el estado consideraba humillante, se ha convertido en lo más elevado»[46]. «Si la cruz ha sido alzada como un estandarte, y como un estandarte cuyo contenido positivo es el reino de Dios», entonces nos encontramos aquí con una «inversión o desvaloración de todos los valores comúnmente aceptados» tan peligrosa como liberadora (inversión que Nietzsche reprochó al cristianismo de un modo clarividente) y con una orientación revolucionaria. Pero el cristianismo de la gran iglesia se ha ligado pronto al imperio romano después que el emperador Constantino creyó «haber vencido en virtud del signo de la cruz». El

45. B. Brecht, *La persona buena de Sezuán:* Primer Acto 84 (1967) 45.
46. G. W. Fr. Hegel, *Philosophie der Religion,* Jbiläumsausgabe XVI, 2, 298 s.

hecho de que, conforme al relato de la pasión de Cristo, el reino de Dios no esté presente en el imperio romano, sino en los que son injuriados a causa de su nombre, fue eliminado. De la crucifixión del Hijo de Dios fueron culpados los judíos más bien que los romanos y, en consecuencia, sufrieron persecuciones, como lo muestran las legislaciones del emperador Teodosio y de Justiniano. Pero siempre que se hizo viva en la iglesia la memoria de la crucifixión de Cristo, la iglesia se distanció de las legitimaciones religiosas de las autoridades políticas y se solidarizó con los que eran humillados y perseguidos por ellas.

En cuanto comunidad del Crucificado, la iglesia se ha comprometido con su entrega, con su solidaridad con los extraviados y con su sufrimiento público. Desde este punto de vista, su pasión no es exclusiva, sino inclusiva, y lleva a la *compassio*[47].

Esto aparece en la forma pública que adopta la comunidad a los ojos de Pablo: «Y si no, mirad, hermanos, vuestra vocación; pues no hay entre vosotros muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles. Antes eligió Dios la necedad del mundo para confundir a los fuertes; y lo plebeyo del mundo, el desecho, lo que no es nada, lo eligió Dios para anular lo que es, para que nadie pueda gloriarse ante Dios... para que, según está escrito, "el que se glorie, gloríese en el Señor"» (1 Cor 1, 26-31). Al igual que la exaltación del Crucificado, también el llamamiento a los que son humildes a los ojos del mundo lleva consigo una crítica a los grandes y a los poderosos. Al igual que la glorificación del que ha sido humillado en la cruz, también la elección de los que son despreciados por el mundo tiene como consecuencia la reprobación del que se gloría a sí mismo. Se trata de la doble predestinación que lleva consigo la marcha dialéctica de la historia de la vocación[48]. Su objetivo es universal: «Para que nadie se glorie a sí mismo, sino que todos se gloríen en el Señor». Los montes y collados serán rebajados y los declives nivelados, para que «toda carne vea *a una* la gloria del Señor» (Is 40, 5)[49]. Desde esta

47. H. Urs von Balthasar, *El misterio pascual*, 222.

48. Este punto de vista debería tenerse en cuenta, a fin de completar la teoría cristológica de la elección expuesta por K. Barth, según la cual, sobre la base del rechazo de Cristo, la predestinación es por principio y potencialmente universal: cf. *Kirchliche Dogmatik* II/2.

49. Es bien claro que, para la mentalidad bíblica, particularismo y universalismo, llamamiento de los humildes y glorificación de todos, no se excluyen en modo alguno entre sí. Al igual que es justificado todo aquél que cree, pero «primero son los judíos, luego los griegos» (Rom 1, 17), todos los hombres han de ser glorificados a través de la venida de Dios, pero ello comienza con

perspectiva, el llamamiento y la congregación de los necios, de los débiles, de los despreciables, de los indignos según el mundo, tiene en la iglesia una significación histórico-salvífica, a la que ha de ajustarse toda iglesia que se remita a Cristo. La iglesia tiene «figura de esclava». Es la «plebe de Dios»[50]. Ella ha de ser, en este sentido, la iglesia *del* pueblo (ὄχλος). La actitud aristócrata de querer ser «iglesia para el pueblo» le está prohibida. «Cristo pertenece a los humildes y no a los soberbios»[51]. Sólo a través de una identificación con la «muerte de Jesús» se nos revelará la «vida de Jesús»[52]. Esta «cruciformidad» de la iglesia no puede ser alcanzada mediante una mística alejada del mundo. Para Pablo, ésta era «corporal» (2 Cor 4, 10) y pública, surgida de los ataques, menosprecios y persecuciones sufridos por el apóstol. Para la cristiandad, ella ha de revestir asimismo una forma corporal y pública, pues surge del apostolado público y abierto y de la toma de posición pública en favor de los extraviados y de los menospreciados. Esta actitud es, pues, una *mística de Cristo*, viva, presente en el mundo y, por consiguiente, también política. De otro modo, ¿cómo podría manifestarse la vida del Resucitado «en nuestra carne mortal»?

3. *La liberación del abandono de Dios*

Jesús murió en la cruz, no sólo condenado por blasfemo y por agitador, sino también *abandonado de Dios*[53]. A aquel Dios a quién él llamó «Padre» y cuyo reino había anunciado a los pobres, se dirige en la cruz clamando: «Dios mío, Dios mío, ¿porqué me has abandonado?» (Mc 15, 34).

el llamamiento de los despreciados y la «elevación de los valles». Por eso esta parcialidad ha de ser entendida de un modo incluyente y está abierta a la universalidad.

50. Cf. a este respecto, H. de Lubac, *Meditación sobre la iglesia*, 292 ss.

51. Así, Clemente Romano, citado en H. de Lubac, *o. c.*, 298-299.

52. Cf. todo el fragmento de 2 Cor 4, 7-18. Cf. igualmente, D. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr*, Göttingen 1966; W. Schrage, *Leid, Kreuz und Eschaton*. Die Peristasenkataloge als Merkmale paulinischer *theologia crucis* und Eschatologie: EvTh 34 (1974) 141-175.

53. Para una exposición detallada, cf. H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie*, Münster 1969; H. Urs von Balthasar, *El misterio pascual*, 224 ss; B. Albrecht, *Eine Theologie des Katholischen*. Einführung in das Werk Adrienne von Speyrs II, Einsiedeln 1973, 113 ss; J. Moltmann, *El Dios crucificado*, 333 ss.

Esta es la dimensión más profunda, la auténtica *dimensión teológica* de su muerte. Es, al mismo tiempo, la característica peculiar e irrepetible de su muerte en la cruz, lo que la diferencia de muchas otras que han tenido lugar en la historia de la pasión de la humanidad. Desde este punto de vista, él murió no sólo a causa de la comprensión de la ley que tenía su pueblo y del poder político de los romanos, sino a causa de su Dios y Padre, pues el dolor supremo fue para él sin duda este abandono de Dios. De este modo experimenta el Crucificado una indigencia que, en realidad, es la indigencia de todos los hombres abandonados, que hay que reconocer, pero es insoportable y, por ello, reprimida. Es un dolor que se anuncia sin duda en muchas formas de abandono, pero que aún no se ha manifestado y realizado plenamente. Es de notar que Pablo, en Rom 1-3, utiliza el vocablo παραδίδωμι —entregar, abandonar, dejar a merced de— para describir el abandono de Dios de todos los hombres impíos que adoran a los ídolos, se vanaglorían y quieren justificarse mediante las obras de la ley. Ellos han abandonado al Dios vivo y, por eso, Dios les ha abandonado a ellos, «dejándolos a merced» de sí mismos y del camino que han escogido, que conduce a la muerte. Este «entregar» o «dejar a merced de», que se muestra, por así decirlo, en el «silencio de Dios» ante la vanagloria del hombre y en la «permisión» de las consecuencias destructoras y autodestructoras que de ello se derivan, es para Pablo la «revelación de la ira de Dios». Al experimentar el abandono de Dios, el Hijo de Dios asume el destino de los hombres abandonados y toma sobre sí la «ira de Dios». A la luz de su mensaje de la proximidad del reino de Dios, este abandono de Dios en la cruz es el final de la misión de Jesús. Pero, a la luz de su resurrección, hemos de decir con Pablo que Jesús, a través de esta experiencia del abandono de Dios, ha llevado a Dios a los que estaban abandonados de él. El Padre no perdonó «a su propio Hijo», sino que «le entregó por todos nosotros» (Rom 8, 31 ss), para, a través de él, hacerse Padre de los abandonados, Dios de los impíos y refugio de los desesperados. Sólo a la luz de su exaltación podemos percatarnos de la profundidad de su abandono en la cruz. Así deviene patente su atroz experiencia del abandono de Dios y su entrega por los abandonados, hecha por el Dios a quien él llamaba «Padre». Y ella aparece al mismo tiempo como una autoentrega por la salvación de los que estaban perdidos (Gál 2, 20). Toda la historia de su pasión está bajo el signo de esta *entrega*, que, por una parte, hay que entender como *abandono de Dios* y, por otra, como *consumación del amor* de Dios.

En la entrega de Cristo a la muerte vivida en el abandono de Dios, se revela el misterio de la cruz y, con él, el misterio de Dios mismo. Es el *misterio abierto de la trinidad*[54]. El Padre entrega a su Hijo amado a merced de las tinieblas del abandono de Dios. «El le hizo pecado por nosotros» (2 Cor 5, 21). «El se hizo maldición por nosotros» (Gál 3, 13). No hay ningún alejamiento de Dios que el Hijo no sufra en su experiencia del abandono, y que no sea abarcado por su entrega. La doctrina del descenso de Cristo a los infiernos expresa claramente que su entrega le hace pasar por todos los infiernos. El Padre entrega a su propio Hijo, al Hijo de su eterno amor, para acoger a los abandonados y reconciliarlos con él. El Hijo es entregado a esta muerte y a este infierno para reinar sobre vivos y muertos. Por eso el Padre comparte la pasión del Hijo. El Hijo muere abandonado de Dios y toma sobre sí el pecado, la maldición, la ira de Dios y el infierno. Pero el Padre comparte la muerte del Hijo a través del dolor infinito que lleva consigo su amor al Hijo. A través de su dolor, él participa en la muerte del Hijo. Este es entregado a la muerte, que es un poder hostil a Dios. Al ser abandonado por el Padre, él sufre la suerte del impío y la toma sobre sí. Pero, de la misma manera que es entregado por el Padre, él se entrega también a sí mismo en su infinito amor. Por eso, en la medida en que el grito de Jesús en la cruz revela su abandono total por el Padre, él es uno con el Padre y el Padre uno con él en el acontecimiento de esta entrega, que los aleja uno de otro hasta tal punto, que el cielo y el infierno son abarcados por este acontecimiento y todos los hombres pueden recibir la vida de él. Como nos muestra el relato de Getsemaní, la entrega a la muerte en la cruz une al Hijo con el Padre justamente en el punto de la máxima separación. El Hijo se entrega a sí mismo «por el Espíritu» (Heb 9, 14). La fuerza que le impulsa en su experiencia del abandono por el Padre es la misma fuerza que le une al Padre.

El acontecimiento de la entrega de Cristo a la muerte por la vida del mundo es designado sintéticamente en el nuevo testamento como el acontecimiento del *amor de Dios:* «Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio su unigénito Hijo, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga la vida eterna» (Jn 3, 16). A través del sacrificio en la cruz del Hijo, el Padre toma sobre sí esta muerte para dar vida eterna a los que estaban perdidos. Con más brevedad aún, la 1.ª carta de san Juan (4, 16) recapitula el acontecimiento de la cruz con las palabras: «Dios es

54. Cf. cap. 2 § 4.

amor». Lo que acontece en la entrega del Hijo a la muerte en la cruz es la revelación de la esencia misma de Dios. Si en este acontecimiento se revela Dios como el Dios trinitario, en este mismo acontecimiento del Padre que entrega al Hijo y del Hijo que es abandonado por el Padre en el Espíritu de la entrega Dios deviene tan «amplio», tan omniabarcante, que todo el mundo, los vivos y los muertos, «cabe» en él y encuentra la vida eterna. La historia trinitaria de la entrega del Hijo a la muerte en la cruz se recapitula, pues, en la frase: «Dios por nosotros», los impíos. «Dios con nosotros», los que estamos alejados de Dios, abandonados de él (Rom 8, 31 ss). De aquí se sigue la doble certidumbre: «Nada puede separarnos del amor de Dios» y «¿Cómo no nos ha de dar con él todas las cosas?» (Rom 8, 38 s y 8, 32).

Sólo a partir de esta dimensión teológica de la pasión de Jesús se hace claro por qué la comunidad de Cristo vive, cree y espera a partir del sacrificio de la cruz. Es la comunidad de aquellos impíos que, a través del abandono de Dios experimentado por Jesús, han sido reconciliados con Dios. Es la comunidad de aquellos pecadores que han sido justificados por aquél que fue hecho pecado por ellos. Es la comunidad de los malditos que fueron bendecidos a través de la muerte vicaria de Jesús en medio de la maldición. Y, dado que el Padre reconcilió consigo al «mundo» a través de la muerte del Hijo, la nueva vida de la comunidad está también al servicio de la reconciliación. En la medida en que, con la carta a los Hebreos, podemos considerar la entrega de Cristo a la muerte en la cruz como un *ministerio sacerdotal*, se deriva de aquí el sacerdocio universal de todos los creyentes. Todos representan a Cristo en cuanto que son «mensajeros de la reconciliación». Viven en comunión con Dios en virtud del sacrificio de Cristo por ellos. Por eso, también su vida está destinada al sacrificio, a la entrega, es decir, al amor, la función vicaria y la intercesión. Esto no los separa del resto de la humanidad, ni los eleva por encima de ella. Lo que, desde este punto de vista, es válido de Cristo, es decir, que «hubo de asemejarse en todo a sus hermanos, a fin de hacerse Pontífice misericordioso y fiel en las cosas que tocan a Dios», de tal manera que sólo a través de la experiencia del sufrimiento y de la tentación fue capaz de ayudar a los que sufren y son tentados (Heb 2, 17-18), también puede afirmarse análogamente de los cristianos. El ministerio sacerdotal y la función vicaria que lleva consigo sólo pueden surgir del *com-padecer* (cf. también Heb 4, 15). La comunidad creada por el sacrificio de Cristo está al servicio de la reconciliación del mundo mediante la solidaridad con los sufrimientos del pueblo y la participación

en la función vicaria de Cristo en el Espíritu. El «ser-para-el-otro» cristiano no puede separarse del «ser-con-el otro», ni a la inversa. Por eso, tampoco puede existir propiamente una separación radical entre el sacerdocio universal de todos los creyentes y el ministerio sacerdotal especial de algunos[55]. Toda la comunidad vive del sacrificio de Cristo y en una actitud de entrega por la reconciliación del mundo. Una pregunta que concierne a toda la comunidad es la de si en ella, juntamente con la presentificación del sacrificio de Cristo, se experimenta y se expresa el sufrimiento más profundo del mundo abandonado, es decir, si los hombres solitarios encuentran en ella la comunidad salvífica de Cristo y los abandonados de Dios hallan en ella a los hermanos de Cristo que les muestran al Padre de los abandonados en el Espíritu de la reconciliación. Otra pregunta que afecta a toda la comunidad es la de cómo realiza el «ministerio sacerdotal», del que Dietrich Bonhoeffer decía que hace «participar a los cristianos en el sufrimiento de Dios en la vida profana»[56]. Todos los cristianos participan por principio del ministerio sacerdotal de Cristo y, a través de su vida, son testigos de su intercesión y de su entrega.

La iglesia es creada por el evangelio de la entrega de Cristo. Por eso, ella *ha nacido* fundamentalmente *de la cruz de Cristo*. En el centro de ella se sitúan la «palabra de la cruz» y la eucaristía, a través de la cual se anuncia la muerte de Cristo. Mediante la cruz de Cristo, los impíos son reconciliados con Dios. Lo que hace que la iglesia sea tal iglesia es la reconciliación «en la sangre de Cristo» y su propia entrega por la reconciliación del mundo.

De este modo, la iglesia es al mismo tiempo *iglesia bajo la cruz*. La comunidad de Cristo es experimentada allí donde los cristianos toman sobre sí su propia cruz. Esta comunidad es experimentada a través de la rebelión común contra la idolatría y la inhumanidad, del sufrimiento solidario ante la opresión y la persecución. A través de esta participación en la pasión de Cristo y en la del pueblo, se manifiesta en la iglesia la «vida» de Cristo y su libertad. La comunidad cristiana es acrisolada a través de la tentación y de la hostilidad del mundo.

Finalmente, la comunión con el Crucificado es practicada allí donde los cristianos se sienten solidarios con los hombres

55. Cf. cap. 6 § 2, en donde se fundamenta el ministerio especial a partir de la comunidad carismática, y el «ministerio sagrado», a partir del Espíritu y del ministerio de toda la iglesia.

56. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Esplugues de Llobregat ²1971, 233 ss.

que, en su sociedad, viven manifiestamente a la sombra de la cruz: los pobres, los impedidos, los marginados, los prisioneros y los perseguidos. La comunión con el Crucificado no puede vivirse más que a través de la *comunión con los hermanos más pequeños e insignificantes del Hijo del hombre* (Mt 25).

IV. La soberanía de Jesús y los «miembros del reino»

Toda la predicación neotestamentaria de la persona de Jesús y los relatos de su historia se sitúan en el horizonte de la pascua[57]. Las apariciones del Crucificado en medio del resplandor de la gloria divina dieron lugar a que Jesús fuese confesado como «el Señor». La fe cristiana es la confesión de la soberanía de Cristo a través del testimonio público, la nueva comunidad y la nueva vida. La existencia cristiana es la nueva vida en la esfera de influencia de Cristo. La confesión de y la vida bajo la soberanía de Cristo se fundan en la fe en su resurrección de entre los muertos operada por Dios Padre. A la inversa, esta fe en la resurrección no es viva más que a través de la confesión de la soberanía actual de Cristo (Rom 10, 9-10). Sin la nueva vida, la posibilidad del amor y el aliento de la esperanza en la soberanía de Cristo, la fe en la resurrección sería algo sin consecuencias. Sin la fe en la resurrección, la nueva vida en la soberanía de Cristo perdería su carácter de alternativa radical a los sistemas de dominación de la humanidad y —al acomodarse a la religión, la moral o la política existentes— quedaría privada de su fuerza que vence al mundo. Pero allí donde existe la certeza de que la muerte ha perdido su poder, existe también una alternativa a aquellos sistemas de opresión que están basados sobre la amenaza de la muerte. El hecho de que la muerte haya perdido su poder hace que se manifieste una vida que supera los sistemas de dominación y de opresión y muestra la libertad a través de la solidaridad. Por eso, la fe en la resurrección y la vida libre bajo la soberanía de Cristo son inseparables y se implican recíprocamente[58].

57. Esto ha sido puesto de relieve por E. Käsemann, *Los comienzos de la teología cristiana*, en *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 191 ss, en lo que respecta a los relatos evangélicos.

58. En este punto hay que dar la razón a E. Fuchs, cuando interpreta la resurrección a partir del amor y explica 1 Cor 15 por 1 Cor 13. Ciertamente, también pueden invertirse los términos.

1. *La resurrección y la exaltación de Cristo*

El punto de partida concreto de los títulos de soberanía con los que las primitivas comunidades cristianas confesaban y vivían la soberanía de Cristo es el acontecimiento pascual[59]. Este tiene un doble significado: en la medida en que la pascua es comprendida como resurrección de Jesús «*de entre los muertos*», significa, en el marco de la expectativa universal de la resurrección «*de los muertos*», la anticipación y el comienzo de la resurrección universal[60]. La pascua no es un milagro aislado que afecta únicamente a Jesús, sino el oculto principio de la nueva creación manifiesta de todas las cosas (Rom 8, 11). El futuro de la nueva creación y de la gloria de Dios ha irrumpido ya a través de y en medio de la historia de la muerte de Jesús. Si el Jesús terrestre anunciaba: «El reino de Dios está próximo», la comunidad postpascual entiende su tiempo de un modo análogo como el presente del Dios que ha de venir: «Se acerca ya el día» (Rom 13, 12). «El fin de todo está cercano» (1 Pe 4, 7). Con la resurrección de Jesús de entre los muertos, la muerte y toda situación de opresión basada sobre la amenaza de la muerte han perdido ya su poder a los ojos de esta comunidad y su fin está próximo. La libertad bajo la soberanía de Dios es ya algo presente para ella en la medida en que determina su vida ya desde ahora.

Pero si sólo el Crucificado ha sido sustraído a la muerte y resucitado a una nueva vida, mientras que todos los demás hombres aún están sujetos a este destino, entonces el Crucificado adquiere una significación especial para todos los demás hombres. En el nuevo testamento, esta significación es expresada por las fórmulas de la adopción y la entronización: por su resurrección de entre los muertos, Jesús fue constituido Hijo de Dios (Rom 1, 4) y entronizado como *Kyrios* sobre todas las cosas. En cuanto *Hijo de Dios*, él representa al Dios que ha de venir en este mundo impío. En cuanto *Señor*, propaga el reino de Dios en un mundo que aún está sujeto a la esclavitud y a la muerte. En cuanto *Cristo*, lleva la libertad a un mundo esclavizado. Así pues, la pascua, en cuanto lleva consigo la resurrección, significa la exaltación de Jesús como Señor del reino de Dios y su entronización en el Espíritu de la libertad. Las comunidades que confiesan a Jesús como al Señor, reconocen en él al representante del reino veni-

59. F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel.* Ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen 1963.
60. W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología,* Salamanca 1974, 67 ss.

dero, que redimirá todas las cosas. Ellas viven en la fuerza de su espíritu y no reconocen a otro Señor que a él.

2. *El reino salvífico de Dios*

Para entender en qué consiste el reino de Dios venidero que Jesús anunció y en el que, según el testimonio de la fe en la resurrección, ha sido entronizado, hay que tener en cuenta el contexto, más amplio, de la historia de la tradición bíblica:

a) El reino de Dios no significa aquí el gobierno universal de Dios a través de la creación y de la providencia, sino la soberanía liberadora de Dios sobre su creación, es decir, la soberanía escatológica, que salva y redime a todas las cosas [61]. Se distingue de la providencia en que pone fin a la historia de la opresión, el sufrimiento y la muerte y trae consigo la nueva creación de todas las cosas. Se diferencia de la creación del principio en que Dios mismo inhabitará en ella con su vida eterna y su gloria y será «todo en todas las cosas».

b) Este reino salvífico de Dios, que lleva consigo la nueva creación de todas las cosas, es *universal*. Engloba los cielos y la tierra. Por eso, cuando se alude a él, se habla no sólo de una «nueva tierra», sino también de unos «nuevos cielos». En el Apocalipsis (21, 1-5), al hablar del reino de Dios escatológico, se dice: «He aquí que hago nuevas *todas las cosas*». No se trata de un «reino puramente religioso» [62], que podría ser realizado a través de una nueva religión. No consiste únicamente en una soberanía sobre la relación personal del hombre con Dios, algo que tendría lugar tan sólo en la interioridad del hombre. Tampoco es un reino puramente moral, que se limitaría a un cambio de conducta del hombre. Ni es solamente una soberanía sobre los vivos, de la cual estarían excluidos los muertos, como ocurre en el antiguo testamento. Este reino es, como Dios mismo, universal e ilimitado. Por eso, en Mt 28, 18 s, el Resucitado dice: «Me ha sido dado todo *poder* en el cielo y en la tierra. Id, pues, y enseñad a *todas* las gentes...». Por eso Pablo ve a Cristo como el «Señor

61. Así opina también H. Küng, *La iglesia*, 61 ss.
62. Contra H. Küng, *o. c.*, 63 s. El aplica aquí el calificativo de «puramente religiosa» a una crítica de la teocracia terrestre-nacionalista y político-religiosa. Estamos totalmente de acuerdo con él en lo que respecta a esta crítica. Pero la expresión «puramente religiosa» ha adquirido en el léxico moderno un significado limitado a la intimidad y a la esfera privada y, por consiguiente, resulta inadecuada.

de vivos y muertos» (Rom 14, 9). Al reino de Dios escatológico que Jesús representa como *Kyrios* no puede asignársele, pues, ningún límite. Rebasa todas las fronteras de un mundo dividido. Abarca tanto lo religioso como lo político, la esfera privada como la social, y se ejerce tanto sobre los vivos como sobre los muertos.

c) Por eso la proclamación de la inminencia del reino de Dios y la predicación de Jesús como el Señor plantea también *una cuestión teológico-política:* ¿a quién pertenece el dominio del mundo [63]? Esta pregunta se remonta muy atrás en las tradiciones bíblicas. Según los relatos de la creación, «el hombre» fue creado a imagen de Dios para dominar sobre toda la creación (Gén 1, 27 s). En cuanto imagen de Dios, «el hombre» es el representante, el vicario y el mandatario de Dios en la tierra [64]. De un modo análogo al creador de todas las cosas, debe dominar sobre la creación. Por eso el dominio del mundo atribuido al hombre no es arbitrario, ni tampoco ilimitado. Tiene su medida y sus límites en la analogía del hombre con el Creador, que ama a su creación y se complace en ella. Sólo esta analogía legitima el dominio del hombre sobre el mundo. A través del dominio sobre el mundo, el hombre no se vuelve semejante a Dios o igual a él. De acuerdo con la tradición veterotestamentaria, esta vocación «del hombre» a ser imagen de Dios y dominador del mundo hay que entenderla también como una promesa que aún no se ha cumplido. Por eso, esta vocación puede ser perdida o pervertida si el hombre deja de ser hombre y se desnaturaliza.

De acuerdo con la visión de la historia que tuvo el profeta Daniel (cap. 7), la historia universal se caracteriza por la usurpación de la soberanía universal del hombre por una serie de tiranos simbolizados por las cuatro «bestias» [65]. Del gran caos surgen uno tras otro, el «león-grifo», símbolo del imperio babilónico, el «oso voraz», símbolo del imperio medo y el «leopardo alado», que simboliza al imperio persa. Luego aparece el imperio férreo de una bestia espantosa, que aniquila a todos los demás imperios. De acuerdo con esta imagen, el dominio universal que fue otor-

63. Este es, según E. Käsemann, el tema de la apocalíptica, incluso de la apocalíptica cristiano-primitiva: cf. *Ensayos exegéticos*, 217 ss.

64. G. von Rad, εἰκών, en ThWNT II, 390: «Así, el hombre, en su propia esfera de soberanía, es un mandatario de Dios, y está llamado a representar la soberanía y el poder de Dios en el mundo».

65. K. Koch, *Spätisraelitisches Geschichtsdenken am Beispiel des Buches Daniel*: Historische Zeitschrift 193/1 (1961) 1-32.

gado «al hombre» le fue arrebatado por usurpadores que tienen figura bestial. En sus reinos no imperan las relaciones humanas, como lo muestran los mencionados símbolos de dominación, sino las relaciones bestiales. Según Daniel, con estas perversiones políticas de la soberanía universal «del hombre», «el crimen ha llegado al extremo y el pecado a su colmo». Su futuro es la ruina de la humanidad. Pero entonces aparece sobre las nubes del cielo un como «*Hijo del hombre*». Y le son dados el imperio y la gloria. Todos los pueblos le sirven. Su dominio será eterno (7, 13 ss). Con esta imagen del «Hijo del hombre» quizá se alude tanto al «hombre» como a «la humanidad». Es una persona representativa. Este no surge del caos, sino que viene de Dios. La promesa de la creación del hombre a imagen de Dios y del domino universal «de los hombres» se cumple a través del «imperio del Hijo del hombre». Su venida pone fin a la lucha de los usurpadores por el dominio del mundo.

Si, en el nuevo testamento, Jesús es considerado como el Hijo del hombre y «le es dado todo poder en el cielo y en la tierra», la confesión se sitúa en este contexto de la historia de la tradición: la lucha por la soberanía está decidida en favor de los que reconocen en Jesús al Hijo del hombre. Si ellos viven en la esfera de su humanidad, se liberan de la opresión de los imperios bestiales y ya no les prestan obediencia. En el reino del Hijo del hombre llega a su cumplimiento la promesa que había sido hecha al hombre en la creación. En cuanto representante del reino de Dios venidero, que es un reino de salvación, Jesús es a la vez el representante de la verdadera humanidad. Por eso es llamado también «la imagen de Dios» (Rom 8, 29; 1 Cor 15, 49; Flp 3, 21; 2 Cor 3, 18; 2 Cor 4, 4; Col 1, 15), a la que han de conformarse los creyentes para ser «hombres» auténticos [66]. Por eso se les promete que ellos «reinarán» con Cristo. La promesa hecha al hombre de ser creado a imagen de Dios y de ostentar el imperio universal se cumple a través de, en y con Cristo. Para ello ha sido enviado a un mundo inhumano y ha sido sustraído al poder de la muerte, y por ello es llamado el *hombre nuevo*.

66. A nuestro entender, el concepto de *eikon* muestra claramente la conexión entre la soberanía de Cristo y el *dominium terrae* (Gén 1, 28). Cf. sobre este punto, H. Kittel, art. εἰκών, en ThWNT II, 391 ss; J. Jervell, *Imago Dei: Gen. 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Göttingen 1960; W. Thüsing, *Per Christum in Deum*. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen, Münster ²1968, cap. III: *Unsere Verbindung mit Christus als dem «Sohn Gottes» und dem «Bild Gottes»*, 115 ss.

La confesión de Jesús como el Señor, a) hay que entenderla en un sentido escatológico, b) hay que reconocerla en su dimensión universal, c) hay que situarla en el marco de la pregunta teológico-política por el imperio del mundo, y d) hay que comprenderla como cumplimiento de la promesa hecha «al hombre» en la creación.

3. «*La inversión de los valores*»

La índole peculiar y revolucionaria de la fe cristiana en Jesús, el Señor del mundo, no radica en su divinización y glorificación por la comunidad, que le atribuyó muchos títulos teológico-políticos propios de un soberano mundano. La afirmación de que Jesús, en virtud de su resurrección, es «el Señor», puede dar lugar a falsas interpretaciones, así como la expresión «reino de Jesucristo». Pues, por analogía con los soberanos del mundo, él podría ser considerado como un soberano celeste que está por encima de ellos. No obstante, a lo que se alude aquí no es a este culto a la personalidad. Invirtiendo los términos, aquí debería decirse más bien: «El Señor es Jesús». Sólo a través de esta inversión puede aplicarse a la persona y a la historia de Jesús esta imagen del soberano, de tal manera que su sentido queda con ello radicalmente modificado. Si la primitiva cristiandad utiliza los títulos de «soberano» y de «señor» para designar como el verdadero Señor y soberano del mundo al Jesús que, adoptando una actitud de servicio, se ha entregado a sí mismo a la muerte, ha sido objeto de escarnio a causa de su impotencia y ha sido crucificado por los soberanos del mundo, hoy encontramos aquí con una inversión del concepto de dominación cuya radicalidad apenas puede ser superada: el Señor es el siervo de todos; el soberano universal es amigo de los pecadores y publicanos; el juez universal es un hombre pobre y marginado [67]. Esta es la «inversión de los valores» que Nietzsche ha reprochado al cristianismo. La expresión «Jesús, *el Señor*» corre el riesgo de aplicar a Jesús la imagen corriente del señor a las que nos tiene acostumbrados la experiencia y que está marcada por el ansia de poder. La expresión «El Señor es *Jesús*» nos hace comprender en cambio el título de «señor» a partir del hombre de Nazaret, el hombre que

67. Cf. sobre esto, K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 171-394; W. Kreck, *Grundfragen der Dogmatik*, München 1970, 79 ss; W. Kohler, *Neue Herrschaftsverhältnisse als Grund der Mission*: EvTh 34 (1974) 462 ss.

fue crucificado en el Gólgota, de tal manera que su sentido habitual queda completamente transformado. Como muestran los evangelios, la historia de Jesús es la historia del servicio a la libertad. El «Señor del mundo» lava los pies a sus discípulos como si fuese un esclavo (Jn 13, 1-16). El Hijo del hombre no gobierna apelando a la fuerza y la sumisión, sino a través de su entrega por la salvación de los hombres. «Ya sabéis cómo los que en las naciones son considerados como príncipes las dominan con imperio, y sus grandes ejercen poder sobre ellas. No ha de ser así entre vosotros; antes, si alguno de vosotros quiere ser grande, sea vuestro servidor; y el que de vosotros quiera ser el primero, sea siervo de todos, pues tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate de muchos» (Mc 10, 42-45). La verdadera soberanía no consiste en esclavizar a los otros, sino en hacerse siervo de ellos; no en apelar a la fuerza, sino al amor; no en hacerse servir, sino en servir a los demás espontáneamente; no en sacrificar a los súbditos, sino en sacrificarse a sí mismo.

Pero también el servir puede crear dependencia y convertirse en una forma disimulada del ansia de poder. En el ámbito cristiano, tanto la fórmula *servus servorum* como la de «primer servidor del estado» fue reivindicada por muchos potentados eclesiásticos y mundanos. Por eso es importante comprender que la confesión de Jesús como el Señor no significa el dominio a través del servicio, sino el servicio a la libertad. Aquí no es posible trocar el servicio en dominación ni en «derechos adquiridos», ni tampoco ejercer un dominio subrepticio a través de un hacerse-indispensable a los otros. Se alude al servicio desinteresado, que sólo tiene como miras los derechos humanos y la dignidad del hombre. El sacrificio de la vida, de la libertad y de la divinidad hecho por Cristo «en rescate de muchos» es un sacrificio por la libertad, la dignidad y la felicidad de los otros, sin crear ningún género de dependencias y sin buscar el reconocimiento de los demás. Aquél a quien «fue dado todo poder en el cielo y en la tierra», «se anonadó a sí mismo y se hizo obediente hasta la muerte y muerte de cruz»; así se establece una conexión estrecha entre Mt 28, 18 y Flp 2, 5 ss. Este es el modo en que él ejerce el «poder» que le ha sido dado. El Resucitado es el Crucificado y el Señor, el Siervo. Es el siervo que se entrega a sí mismo por la liberación de todos para su verdadera humanidad, su ser-hecho-a-imagen-de-Dios y su soberanía universal, análoga a la de Dios. Es el Hijo de Dios que se humilla a sí mismo y por ello es exaltado a la gloria de Dios.

La dialéctica de dominación y esclavitud en la sociedad tiene múltiples aspectos. Existe la dominación que esclaviza a los otros. Pero también se da la dominación a través del servicio y de la ayuda a los otros. El dominio puede ser adquirido a través de una sumisión directa. Pero también puede conquistarse mediante el servicio. Cuando se llama «Señor» a Jesús y consideramos su condición de «Señor» a partir de su pasión, nos damos cuenta de que este título no se utiliza en ninguno de los sentidos aquí mencionados. Se alude más bien a la *libertad* en la comunidad de las criaturas edificada sobre la hermandad, que Jesús se propuso como meta de su vida y que, según las visiones esperanzadoras de Pablo, es alcanzada al final de su «reino». Por eso, en 1 Cor 15, 24, a la expectativa de la consumación del reino de Cristo en el reino universal de Dios va unida la esperanza en que «todo principado, toda potestad y todo poder serán destruidos». Esta abolición de todo poder terrestre en el eterno presente de Dios puede ser entendida como una anarquía desde el punto de vista terrestre. Las situaciones basadas en la dominación del hombre por el hombre y los ordenamientos jurídicos que reposan sobre la coacción serán reemplazados por la fraternidad de todos los hombres con el Hijo de Dios en la atmósfera de la gloria del Padre que todo lo invade[68]. Dado que la inhabitación de la gloria divina en todos los seres los protege de la nada, del caos y de la perversidad, las medidas prohibitivas terrestres y las represiones humanas se harán inútiles y superfluas. La libertad llegará a su plenitud en el ámbito de la nueva creación, que estará libre de toda coacción. Si esta fraternidad libre y espontánea es el fin último de la historia de Jesús, entonces la soberanía universal que le ha sido atribuida significa la liberación de la tiranía y de la esclavitud para vivir la vida mesiánica. En esta «humanidad trastornada», la esperada superación de todos los sistemas basados en la opresión no podrá ser llevada a cabo más que a través del autoanonadamiento voluntario que lleva consigo la lucha social y política por la liberación de los oprimidos.

4. *Iglesia liberada-iglesia de la liberación*

Hay iglesia en la medida en que hay hombres que obedecen al siervo de Dios y son liberados a través de su sacrificio. La participación en la soberanía liberadora de Cristo a través de la nueva

68. Cf. a este respecto, W. Thüsing, *o. c.*, cap. VI: *Die Übergabe der Herrschaft an den Vater*, 238 ss.

praxis vital presupone que los hombres han experimentado en sí mismos esta liberación operada por la soberanía de Cristo y creen en ella. La cuestión de la experiencia es anterior a la cuestión de la praxis y la cuestión de la fe precede a la de la nueva obediencia. Sólo el que ha sido sustraído por Cristo a las potencias de este mundo adquiere la libertad y la fuerza para vencer a estas potencias. Este es el sentido de las profesiones de fe primitivas, que hablan de una salvación del poder del demonio mediante el sacrificio de Cristo, de tal manera que los creyentes devienen patrimonio de Cristo. Dicho en otros términos, la iglesia se extiende hasta donde llega el reino de Cristo, y se compone de pobres, que son bienaventurados, de enfermos, que son curados, de cautivos, que son liberados y de pecadores, que son justificados. Su nueva libertad es la libertad en el Espíritu de la nueva creación del mundo. Ella no opera a partir de libertades o alternativas que vienen ya dadas en un sistema social y son traspasadas a la iglesia, sino a partir de aquella libertad y aquella diferencia cualitativa frente al «esquema de este mundo» que han sido reveladas por el Espíritu de la nueva creación de todas las cosas. Para evitar confusiones es importante aquí no olvidar que el reino de Cristo es el reino del Resucitado. En cuanto superación de la muerte, este reino supone también la superación de todo poder que lleva consigo la muerte.

La iglesia es la comunidad de los que deben su nueva vida y su esperanza a la acción del Resucitado. El uso de su nueva libertad en este mundo ha de estar en consonancia con el reino de Cristo y ha de reflejar a éste, tanto desde el punto de vista material como desde el político. Toda comunidad humana responde a su entorno y lo refleja [69]. La iglesia no es una excepción. Su forma concreta está en consonancia con su entorno social y refleja también las relaciones de dominio de la sociedad en que vive. En la mayoría de los casos, se trata de relaciones de dominio que ni siquiera se ponen en discusión, sino que se aceptan de un modo natural, ya que se imponen «por sí mismas». Son presupuestas por la mayoría, ya que, como suele decirse, «las cosas son así y no pueden ser de otro modo». En esto se basa la crítica a la iglesia hecha por aquéllos que se sienten aplastados por la fuerza normativa de lo fáctico y no tienen participación alguna en esta vida. En esto se apoya también la crítica a la igle-

69. W. Kohler, *o. c.*, 464, ha relacionado de un modo muy interesante la teoría del reflejo de K. Marx y el pensar cristológico (basado en la analogía) de K. Barth desde el punto de vista de la crítica de la iglesia.

sia de aquéllos que llegan a una autocomprensión que «no es evidente por sí misma». Ellos critican a la iglesia el haber traicionado a su Señor al acomodarse a las relaciones de dominio y de opresión establecidas, pues ella no es un reflejo de él, sino de aquéllas, ni vive una existencia conforme a él, sino conforme a las mencionadas relaciones. Tanto si esta crítica está justificada como si no, lleva en cualquier caso a la iglesia a la crítica «desde dentro», a la autocrítica: ¿Hasta qué punto y en qué medida, su vida comunitaria y su uso de la libertad están en consonancia con aquél que la ha llamado y liberado? ¿En qué punto y de qué manera su conformidad con la soberanía liberadora de Cristo ha de llevarle a oponerse a los sistemas de dominación de su entorno? En la vida de la iglesia, como en la vida de cada cristiano, se reflejan a la vez la figura de Cristo y las características de la sociedad en que vive. En cada caso concreto, las diferentes exigencias de ambas partes plantean conflictos. En estos conflictos ha de darse una respuesta concreta a la pregunta de a quién hay que obedecer. Si partimos de la fe, la respuesta está ya decidida. Las exigencias y las bienaventuranzas del sermón de la montaña hablan un lenguaje inequívoco para los que siguen a Cristo en una actitud amorosa, que se opone radicalmente a un mundo egoísta e inhumano.

La iglesia ha de comenzar por reflejar y reproducir en sí misma el reino de Cristo. En la organización de su comunidad, no puede inspirarse en las relaciones de dominio de la sociedad en que vive, ni ha de dejarse influir por ellas, ya que ha de ser conforme a su Señor y ha de representar una nueva vida de cara a la sociedad. No puede ser una iglesia racista, que permita dentro de su propia comunidad la separación o la discriminación racial. Tampoco puede ser una iglesia clasista, que sancione desde arriba la separación y la lucha de clases en su propia comunidad. Ni puede ser una iglesia antifeminista, que tolere dentro de sí misma formas patriarcales de dominación. Por último, tampoco puede ser una iglesia nacionalista, que sancione la arrogancia nacionalista mediante sus propias barreras y concepciones. Si la comunidad ha de vivir una existencia conforme a la soberanía liberadora de Cristo, han de servirle de guía las palabras: «No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois *uno* en Cristo Jesús» (Gál 3, 28; cf. también Rom 10, 12 y 1 Cor 12, 13). En la iglesia de Cristo han sido derogados los privilegios religiosos, económicos y sexuales que tienen validez en su entorno. Ahora bien, si han sido derogados y ya no tienen ninguna validez, entonces domina aquí una nueva fuerza, la fuerza del Espíritu.

Entonces adquieren vigencia otros valores, a saber, los valores que se basan en la aceptación del otro. La iglesia no es un «reino sagrado»[70], sino la comunidad de los creyentes que siguen al único Señor y son conducidos por el mismo Espíritu. Ella es, por principio, una comunidad de iguales, que han sido favorecidos con los mismos derechos e idéntica dignidad. A todos les ha sido otorgado el Espíritu. Si, desde el punto de vista del sacrificio de Cristo, hay que hablar del «sacerdocio universal de todos los creyentes», desde la perspectiva de la soberanía de Cristo se puede hablar de la «realeza universal de todos los creyentes». En este sentido, la iglesia no puede ser otra cosa que el concilio de los creyentes o el sínodo —el camino en común— de los liberados. La realización social de esta idea es siempre un problema y una oportunidad.

Si partimos de que todo hombre es persona *dentro de* Dios y, en cuanto persona, ha recibido de Dios la gracia, su dignidad y sus derechos, la iglesia es una *comunidad de personas* que, en cuanto tal, trasciende los conflictos de dominación y de funciones que existen en la sociedad[71]. Pero, ¿en qué se manifiesta esta dimensión personal «delante de Dios»? Ella no puede ser entendida en un sentido idealista, ya que se hace visible en la iglesia a través de la comunidad en la palabra y en la eucaristía. Esta comunidad está basada en el derecho divino. Por eso no pueden tolerarse aquí discriminaciones raciales, clasistas o de cualquier otra índole, aunque la sociedad y el estado lo exijan. Pero si estas separaciones son inadmisibles en la comunidad congregada para el culto, tampoco son tolerables en la vida pública, cotidiana, de la iglesia. La vida en común abarca todos los ámbitos de la existencia. La división de la comunidad en una dimensión vertical «ante Dios» y una dimensión horizontal «en el mundo», de tal manera que las leyes que rigen a una de ellas serían opuestas a las que rigen a la otra, sería falsa e irrealizable. Por importante que sea la idea de la comunidad de personas en la iglesia, es inseparable de la transformación de las condiciones vitales.

Recientemente, se ha tomado como punto de partida el hecho de que la iglesia de Cristo debería presentarse a sí misma como un *ámbito libre* en medio de las relaciones de dominio existentes en la sociedad. Con ello se alude, según Schleiermacher, a una

70. G. Hasenhüttl, *Herrschaftsfreie Kirche, Sozio-theologische Grundlegung*, Düsseldorf 1974, 12 ss.
71. Cf. E. Brunner, *Dogmatik* III, Zürich 1960.

sociabilidad desinteresada y, según otros autores más recientes, a una comunicación sin represiones [72]. Una «zona liberada» de esta naturaleza dentro de la sociedad supondría de hecho la realización de la promesa incumplida de la revolución francesa, a saber, la realización de la «fraternidad». Pero el problema radica en que, sin «libertad» y sin «igualdad», no puede haber fraternidad. La idea se hace ilusoria cuando pasa por alto estos supuestos de la comunicación libre y espontánea o, simplemente, los considera como algo dado de antemano. En una sociedad en donde no exista la «libertad» y la «igualdad», no puede concebirse siquiera la fraternidad. Esto es válido también para la comunidad cristiana. Por eso, la fraternidad no podrá ser alcanzada en ella a través de la idea de libertad, sino, ante todo, mediante la abolición de todo privilegio personal o de grupo. La supresión de los privilegios «naturales» o adquiridos no es un fin en sí misma, sino que ha de estar en función de los otros y, por consiguiente, ha de orientarse hacia una distribución proporcionada del poder y de la responsabilidad entre todos los que han recibido el don del Espíritu. La idea del ámbito de libertad no es nada más, pero tampoco nada menos que un objetivo concreto, que hay que realizar en la medida de lo posible. Las relaciones de dominación y las separaciones existentes en la sociedad alcanzan también a la iglesia. Es absurdo querer enmascarar estas realidades mediante representaciones ideales de la comunidad de personas, de la hermandad o del ámbito de libertad. Para llevar a la práctica estas ideas de la fe y estas esperanzas del amor hay que partir desde abajo y comenzar por la elevación de los humildes, la liberación de los oprimidos y el derecho a expresarse de los que han sido obligados a callar. Las ideas de «comunidad de personas», «hermandad» y «comunicación libre y espontánea» no pueden ser utilizadas para reprimir los clamores de libertad ni las llamadas a la libertad. Por eso lo realista en la comunidad de Cristo es comenzar con la liberación de los pobres, de los pequeños, de las mujeres y de los que sufren discriminación racial, para que hagan valer sus derechos y su dignidad de personas, a fin de hacer realidad aquella feliz experiencia de la comunidad fraternal de las personas en un ámbito de libertad [73]. El fin de la emancipación en

72. Fr. Schleiermacher, *Reden über die Religion* (1799); J. Habermas, *Technik und Wissenchaft als Ideologie*, Frankfurt a. M. 1968.

73. Sobre el significado de la idea de los derechos humanos en el movimiento cristiano para la liberación de la mujer y en el movimiento feminista alemán, cf. E. Moltmann-Wendel, *Menschenrechte für die Frau*, München-Mainz 1974.

la comunidad no es la inversión de la dominación terrestre en cuanto tal, por importante que sea para los débiles el conocimiento y la experiencia de sus derechos y también de su poder, sino el «hombre nuevo», que ya no actúa de acuerdo con los sistemas de dominación o de esclavitud, y, por consiguiente, no está sujeto a las contradicciones que éstos llevan dentro de sí. La comunidad encuentra la norma de la nueva humanidad en la soberanía del Hijo del hombre humillado, y la lleva a la práctica a través de las experiencias del Espíritu. En los conflictos entre las exigencias de Cristo y las de la sociedad, ella descubrirá sus oportunidades históricas.

Por principio, todos los cristianos participan del *ministerio real* del Hijo del hombre y tanto en su vida eclesial como social, son testigos de su soberanía liberadora. La *realeza universal de todos los creyentes* configura la vida de la iglesia, tanto hacia dentro como hacia afuera. Con la resurrección del Crucificado se manifiesta la iglesia. En el Espíritu del Resucitado, ella vive la inversión de la idea de soberanía. En la comunidad del Hijo del hombre, ella experimenta el cumplimiento de la promesa hecha al hombre al ser creado. En ella se experimentará la liberación para la comunidad y se llevará a la práctica la comunidad a través de la liberación del mundo, en la medida en que la iglesia siga a aquél a quien ella confiesa no sólo como «su Señor», sino como «el Señor».

V. La gloria de Jesús y la «fiesta perpetua»

La comprensión de la significación del Resucitado permanece unilateral mientras se considera únicamente el hecho de la exaltación de Jesús como *Señor* de todas las cosas. La nueva vida en su Espíritu no radica solamente en la superación de la dominación y de la esclavitud mediante el *servicio* orientado hacia la liberación del verdadero ser del hombre. La insistencia unilateral en la soberanía de Cristo ha llevado en las iglesias occidentales a una comprensión puramente ética de la libertad de la fe, que queda reducida a la nueva obediencia. Esta comprensión puramente ética tuvo a menudo como consecuencia un nuevo legalismo, según el cual, Cristo fue concebido como un nuevo legislador, de tal manera que la fe no era más que el conjunto de sus exigencias. Por eso es importante tener también en cuenta la vertiente estética de la resurrección[74].

74. H. Rahner, *Der spielende Mensch*, Einsiedeln [5]1960; H. Cox, *Las*

1. *La transfiguración de Cristo*

La significación estética de la resurrección de Cristo radica en su *transfiguración*. Este vocablo, que procede de las lenguas románicas, es de difícil traducción. Significa, tanto la *transfiguración propiamente dicha*, como la *transformación* de la forma del siervo en la forma del hombre glorificado (Flp 3, 21). En este doble sentido, el Cristo resucitado es el Hijo del hombre transfigurado y el Crucificado que es transformado en la gloria divina. El no sólo ha sido exaltado como Señor del reino de Dios venidero, sino también transformado «Señor de la gloria» (1 Cor 2, 8). Por haber superado la muerte, él vive ya desde ahora en el Espíritu la nueva humanidad, la humanidad perfecta. En cuanto que es el hombre de Dios exaltado, transfigurado y transformado, él actúa sobre los hombres humillados, inhumanos y mortales no sólo a través de su fuerza liberadora y de sus nuevas exigencias sino también mediante su perfección y su gloria. Por eso, la nueva vida bajo su influjo no puede entenderse únicamente como una nueva obediencia, como una nueva orientación vital y como un esforzarse por la transformación del mundo para que éste sea reconocible como creación de Dios. Será celebrada también y en no menor medida como la fiesta de la libertad, como la alegría de existir y como el éxtasis de la felicidad. Estas categorías estéticas de la resurrección forman parte de la nueva vida en la fe; sin ellas, el seguimiento de Cristo y la nueva obediencia se convierten en una tarea triste y legalista. La pascua comienza con una fiesta, pues ella misma es una fiesta y convierte a la vida que es afectada por ella en una fiesta sin fin. «El Cristo resucitado convierte la vida en una continua fiesta», decía Atanasio, y Roger Schutz ha reasumido con razón esta idea y la ha convertido en tema central del concilio de la juventud celebrado en Taizé en 1973[75]. El mismo Jesús comparaba el reino de Dios inminente con una fiesta nupcial. ¡Con cuánta más razón la cristiandad entenderá su resurrección en este reino de Dios como un gozo eterno y la celebrará como una dicha imperecedera!

fiestas de locos, Madrid 1974; G. M. Martin, *Fest und Alltag*. Bausteine zu einer Theorie des Festes, Stuttgart 1973; J. Moltmann, *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Salamanca 1972; cf. además el cuaderno *Liberación del hombre por la liturgia*: Concilium 92 (1974).

75. R. Schutz, *Que tu fiesta no tenga fin*, Barcelona 1973.

2. *La fiesta de la libertad*

La pascua es la fiesta de la libertad, en la que el Cristo resucitado se sienta a la mesa con los suyos. Originariamente, las epifanías pascuales y las fiestas de la eucaristía iban juntas. En el ágape, el Resucitado, en cuanto primicia de la vida imperecedera, introduce a los suyos en su vida indestructible y se da a ellos haciéndoles participar de sí mismo. Por eso la eucaristía lleva consigo la plena rememoración de su muerte en la cruz y la esperanza en su venida, y, en la medida en que es a la vez memoria y esperanza constituye una manifestación de la alegría presente ante la realidad de la gracia. Antes de que la liberación experimentada en la fe se transforme en la nueva obediencia, ella es celebrada en un éxtasis jubiloso. De otro modo, no podremos percatarnos de la sobreabundancia de la gracia frente a la miseria del pecado. Ni tampoco podremos apreciar la amplitud de la nueva vida frente a la estrechez de la muerte. La libertad que se hizo manifiesta a través de las apariciones del Resucitado fue comprendida en las tradiciones cristianas ante todo con categorías estéticas y celebrada mediante la fiesta.

Con la pascua comienza la alegría de los redimidos, la danza de los liberados y el juego de la fantasía. Según Hipólito, el Resucitado es «el primer bailarín en la danza mística», y la iglesia, «la novia que danza con él»[76]. Desde muy antiguo, los cánticos pascuales celebran la victoria de la vida, se ríen de la muerte, hacen burla del infierno y arrojan a los demonios a las angustias del pecado. Esto nos lo muestra ya el más antiguo himno pascual, que aparece en 1 Cor 15, 55-57:

> «La muerte ha sido absorbida por la victoria.
> ¿Dónde está, muerte, tu victoria?
> ¿Dónde está, muerte, tu aguijón?
> El aguijón de la muerte es el pecado,
> y la fuerza del pecado, la ley.
> Pero gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria
> por nuestro Señor Jesucristo».

En el cántico pascual de Paul Gerhardt, la contemplación de la resurrección de Cristo es «un auténtico gozo». En consecuencia:

> «El infierno y sus huestes no pueden hacerme ningún mal.
> Del pecado puedo burlarme sin ningún peligro.

76. H. Rahner, *o. c.*, 44.

De la muerte y su poder hago caso omiso,
pues no era tan terrible, y ya no es
más que un simulacro sin vida.

El mundo con toda su ira es para mí motivo de risa,
pues su cólera es impotente.
La aflicción no turba mi corazón ni mi rostro,
la desgracia es mi dicha y la noche, mi día».

Este cántico expresa, a través de la risa, el juego y la danza que lleva consigo la alegría, la liberación experimentada en presencia del Resucitado. La sobreabundancia de la libertad es expuesta y anticipada a través de este entusiasmo extático. La *fiesta de la libertad* es ella misma la liberación festiva de la vida. Para una época y comunidad determinadas, las leyes y coacciones «de este mundo» han quedado derogadas. Las leyes, finalidades y constricciones de la vida cotidiana han perdido su validez. Una *alternativa* se ha manifestado y ha sido expuesta de un modo festivo. Esta fiesta significa ante todo que una comunidad se ha liberado de toda constricción y expresa de un modo espontáneo sus sentimientos, ideas y emociones. La fiesta liberadora de la resurrección lleva necesariamente consigo un sentimiento de euforia. Pero no se trata de una euforia pasajera, pues prende en el corazón oprimido de los hombres y hace que esta celebración de libertad despierte el hambre de libertad y, por otra parte, toca al hombre en sus sentimientos reprimidos de soledad y, a través de la celebración de la comunidad, despierta su ansia de comunión con los demás hombres. De este modo, la fiesta liberadora ejerce sobre la vida cotidiana una influencia que es ya imposible de olvidar. Ella actúa sobre la vida normal y mecanizada como una contrafigura e impulsa a una transformación de la misma. La fiesta liberadora crea una tensión en la vida de este mundo, que sólo puede ser superada mediante el sufrimiento consciente ante su falta de libertad y a través de una lucha consciente por una mayor libertad y por una comunidad más profunda.

Si la fiesta de la libertad es celebrada ella misma como una *fiesta liberadora*, adquiere un carácter de *anticipación*. A través de la risa, el juego y la danza, se anticipa lo que aún no ha llegado a realizarse en la vida cotidiana, pero puede alcanzarse un día. Pues la fiesta de la libertad no juega con posibilidades irreales, sino con la posibilidad real del futuro de Cristo en el Espíritu de la nueva creación. No intenta compensar la falta de libertad presente con sueños de libertad, a fin de justificar una actitud

resignada ante esta falta de libertad, sino que su propósito es destruir la falsa convicción de la imposibilidad de transformar la vida y de promover una liberación efectiva y una nueva comunidad. Evidentemente, a la fiesta liberadora le acecha el mismo peligro que a todas las demás fiestas, a saber, el de convertirse en mecanismos de *descarga* de la opresión cotidiana, en *válvula de escape* de la sobrecomprensión acumulada y en *mecanismos compensatorios* de las frustraciones cotidianas. Pero, en cuanto fiesta de la libertad del Hijo del hombre resucitado, transfigurado y glorificado, tendrá que defenderse contra este abuso. En cuanto anticipación del futuro de la vida redimida, ella nos muestra las alternativas del Espíritu creador. El hechizo de la fatalidad y la sensación de impotencia subjetiva serán desterrados allí donde se experimentan las posibilidades y las fuerzas del Espíritu creador a través de la fiesta. Los impotentes experimentarán su poder cuando sean impulsados por este Espíritu. Los adaptados experimentarán su personalidad cuando comiencen a cantar, a hablar y a moverse en la fiesta. Ellos sentirán que son algo y que pueden ser algo. Saldrán de sí mismos de un modo que les sorprenderá a ellos mismos. Aquí no hay por qué pensar en seguida en la glosolalia y en la curación de enfermos, aunque tales fenómenos no hayan de ser excluidos de antemano. Pero la experiencia de las iglesias pentecostales y de la *independent churches* africanas nos muestra que el culto puede ser vivido como y adoptar la forma de una fiesta liberadora[77]. Las iglesias que tienen una liturgia ya fijada podrían aprender de estas experiencias la apertura a la espontaneidad. Según la carta a los Efesios, la iglesia de Cristo es el lugar en que se manifiesta «la sobreabundancia de las fuerzas del Espíritu» (1, 19; 3, 19; 4, 13 ss). Esta sobreabundancia del Espíritu no debe ser «sofocada» a través de una rígida reglamentación del culto. Por el contrario, una comprensión del culto como *fiesta liberadora* y, por consiguiente, en consonancia con la pascua, debería acabar con la «sofocación» tradicional del Espíritu.

La fiesta liberadora tiene su fundamento, pero también sus límites, en el Resucitado mismo. La rememoración del Crucificado prohíbe considerar esta fiesta de su resurrección como una huida de las penosas circunstancias terrestres y utilizarla como tal. La esperanza en la venida del Resucitado y la transformación de nuestro cuerpo mortal (Flp 3, 21) prohíben lamentarse del sufrimiento y de la miseria terrestre o limitarse a denunciar sus causas sin ninguna alegría por la transformación futura. En la fiesta li-

77. Cf. W. Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum*, Zürich 1972.

beradora se experimentará que la esperanza de la resurrección es realista y que la realidad es esperanzadora. Por eso, la alegría por la resurrección de Cristo nos hace solidarios de las criaturas que sufren. Convierte el sufrimiento mudo en dolor manifiesto. No nos separa del mundo perverso. La alegría por la libertad presente permanece unida al dolor por la falta de libertad y al llanto por todos los que mueren. Pero también pone en conexión el dolor y el llanto con la esperanza en la salvación del mundo. El éxtasis de la fiesta liberadora crea actitudes de resistencia siempre nuevas frente a la vida carente de libertad a la que los hombres están sujetos. Incluso cuando la experiencia festiva de la libertad no puede traducirse plenamente en movimientos de liberación y, por este motivo, parece inútil a los ojos de muchos, ella conserva todo su sentido, pues remite continuamente a la resurrección como la gran alternativa a este mundo de muerte, que estimula las alternativas limitadas frente a la funesta tiranía, mantiene en vida y orienta hacia la victoria de la vida. La libertad de la resurrección y de la superación de la muerte celebrada extáticamente en la fiesta liberadora permanece trascendente a este «cuerpo de muerte». Es el «cántico del Señor en el exilio». La certidumbre de la victoria celebrada en los cánticos pascuales está en consonancia con ello, ya que no puede darse por satisfecha con ninguna otra victoria. Ella actúa sobre las posibilidades del Espíritu creador en el mundo de la muerte de dos maneras diferentes: por una parte, crea actitudes de resistencia; por otra, lleva consigo el consuelo en medio del sufrimiento. Sin resistencia, el consuelo en el sufrimiento puede degenerar en esperanza vana. Pero sin consuelo, la resistencia al sufrimiento puede llevar a reprimirlo y a desviarlo y, en definitiva, a aumentarlo. A través de esta doble función de resistencia y de consuelo, la fiesta liberadora se convierte en el «intermedio mesiánico» (A. A. van Ruler) en el camino del Resucitado hacia la nueva creación del mundo.

3. *La vida, una «fiesta perpetua»*

Desde el punto de vista aquí utilizado, la vida del Jesús terrestre puede ser considerada como una *vida festiva.* No fue la vida de un soberano de la tierra, ni tampoco la de un esclavo. El reino de Dios anunciado por él es puesto en conexión en Lc 4, 19 con el «año de gracia del Señor» de los israelitas (Lev 25) y con la esperanza profética en el año de gracia mesiánico (Is 61, 1-2). Por eso, el reino de Dios venidero es entendido como el

tiempo de la liberación y el ámbito de una comunidad verdaderamente humana. El reino de Dios que Jesús encarna en su vida tiene asimismo un carácter festivo. ¡Con cuánta más razón habrá que entender, pues, la vida del Resucitado, del Transfigurado y del Glorificado como una vida festiva! Es la vida imperecedera, el tiempo sin pasado y la participación sin restricciones en la gloria de Dios.

La participación de los creyentes en la vida del Resucitado a través de su esperanza, de su nueva obediencia y de su éxtasis festivo, convierte su propia vida en una fiesta semejante. Estas palabras sólo pierden su sentido cuando se olvida que el «Señor de la gloria» resucitado es el siervo humillado, el Hijo del hombre crucificado. Pero si el que encabeza la fiesta es el Hijo del hombre crucificado, entonces también forman parte de su fiesta de la libertad los aspectos sombríos y tristes de la vida, los fracasos, la culpa, la angustia y la muerte. Entonces, «Dios hace concurrir todas las cosas para el bien» (Rom 8, 28). Nada, ni si quiera «el pecado» (Agustín), constituye un obstáculo. La mirada hacia el Resucitado hace de la vida una fiesta, pero sólo la mirada hacia el Crucificado y hacia el que ha descendido a los infiernos convierte «la totalidad de la vida» en una fiesta, en una fiesta continua, en una fiesta a la que ni siquiera pone fin la muerte, es decir, en una «fiesta perpetua».

La *fiesta liberadora* y la *vida como fiesta perpetua* se complementan recíprocamente. Ninguna de ellas puede permanecer en la verdad de Cristo separada de la otra. En último extremo, la vida cotidiana y la fiesta se funden aquí en un «culto racional» (Rom 12, 1), a saber, en el júbilo por la libertad adquirida. Por principio, todos los cristianos participan de la transfiguración de Jesús en el Espíritu de la libertad. La participación universal en la *fiesta liberadora* del Resucitado en la medida de las fuerzas y posibilidades de cada uno configura la asamblea de Cristo. La *fiesta perpetua* conforma la vida personal, la opción en favor de la liberación de los oprimidos, de los tristes y de los apáticos y la lucha por un mundo más alegre. A la luz de la transfiguración de Cristo y de la transfiguración del mundo que en ella se anticipa adquiere validez la célebre frase de Dostoievski: «La belleza salvará al mundo»[78]. Al hablar de esta belleza salvífica, se refería a la forma visible de la gracia. Y ve este encanto que lleva consigo la libertad vivida en Sonia, la prostituta que se compadece del infeliz asesino Raskolnikov. La gloria de Dios que aparece sobre

78. F. Stepun, *Dostojewski: Weltschau und Weltanschauung*, 1950, 43.

el rostro del Hijo del hombre condenado libera para vivir esta alegría. El Resucitado ejerce su influencia a través de su soberanía y a través de su gloria. Ambas cosas son inseparables.

VI. En la amistad de Jesús

Los títulos con los que la comunidad alude a la significación de Jesús son llamados habitualmente «títulos de soberanía». Tanto si Jesús es considerado y confesado como profeta, como si lo es como sacerdote o rey, estos títulos expresan siempre su dignidad divina y su misión salvífica entre los hombres. Los títulos cristológicos aluden a su condición única e irrepetible y crean distancia entre él y la comunidad. Esta distancia se expresa en la piedad a través de la veneración de Cristo, su adoración y la actitud de obediencia frente a él. El aparece revestido de los títulos de soberanía y de la autoridad divina. Incluso si, considerando su pasión y su muerte en la cruz, su soberanía es reconocida en su humildad, su riqueza en su pobreza y su poder en su impotencia, él se sitúa de parte de Dios y sufre y muere por los hombres por mandato de Dios. Pero la comunidad que Jesús viene a traer a los hombres y la comunidad de los hombres entre sí a la que él llama quedarían incompletas si no se añadiese otro «título», que expresa la relación interna, tanto del hombre con Dios como de los hombres entre sí: el título de «amigo».

1. *Sobre el concepto de amistad*

La amistad no es una relación pretenciosa, pues el vocablo «amigo» no designa ningún cargo, ningún título de soberanía, ni ninguna función, sino una opción personal. La amistad conjuga en sí misma la simpatía y el respeto [79]. Ante el amigo no necesita uno inclinarse. Al amigo se le puede mirar de frente. No se le mira como a un superior ni como a un inferior, sino como a un igual. En la amistad se siente uno respetado tal como es y aceptado en su propia libertad. A través de la amistad se acepta y se reconoce a los otros en su humanidad y en su personalidad peculiar. La amistad reúne en sí el afecto y la fidelidad. En el amigo podemos confiar sin reservas. La amistad es inseparable de la fiabilidad y de la sinceridad. La amistad permanece en la

79. I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, I § 60.

desgracia, e incluso en la culpa. La amistad no está gobernada por ningún ideal, ningún objetivo ni ninguna ley, sino únicamente por la fidelidad, la sinceridad y la franqueza. Finalmente, la amistad es una relación humana que brota de la libertad, se basa en la libertad recíproca y preserva esta libertad. La amistad es «el concepto de libertad concretizado»[80]. Al amigo se le presta ayuda desinteresadamente, por pura amistad. El amigo es una persona de confianza. El hombre necesita amigos para compartir las alegrías de la propia vida. La alegría vivida en común crea amistad. De aquí surge también un sufrir en común, de tal manera que se puede decir: en el infortunio se prueba la verdadera amistad. La amistad no necesita apelar a la coacción y a la fuerza, pero es duradera. La amistad vence a la enemistad porque es durable; no es fácil mantener una enemistad eternamente. La coacción y la violencia envenenan las relaciones humanas. La benevolencia las vivifica y las mantiene vivas. Por eso la amistad es más fuerte que la enemistad. La benevolencia paciente todo lo consigue.

Cuando en las relaciones humanas deja de existir la relación padre-hijo, cuando la relación señor-esclavo es abolida, cuando es suprimida la discriminación sexual, sólo permanece en pie lo verdaderamente humano: la amistad. El hombre nuevo, el hombre verdadero, el hombre libre, es el hombre capaz de amistad. El ser-para-el-otro a través de las diferentes autoridades y funciones del orden social es necesario. Pero sólo es legítimo en tanto lo exijan las circunstancias. En cambio, el ser-con-el-otro a través de una benevolencia y una amistad sin pretensiones es algo que no está subordinado a ninguna circunstancia, que es gratuito y espontáneo. Este ser-con-el-otro deja a salvo la libertad, ya que conjuga en sí la franqueza y la constancia. La amistad es la pasión razonable por una comunidad verdaderamente humana y una simpatía recíproca consolidada a través de la fidelidad. Cuanto antes empiecen los hombres a vivir entre sí como amigos, tanto más rápidamente desaparecerán las relaciones basadas en la dominación y los privilegios. Cuanto más confíen los hombres unos en otros, menos necesidad tendrán de controlarse mutuamente. El sentido positivo de una sociedad sin clases y en la que el hombre no domine al hombre, de una sociedad sin represión y sin privilegios, radica en la amistad. Sin la fuerza de la amistad y el objetivo de un mundo en el que reine la amistad y la benevolencia, las luchas de clases y las luchas de liberación carecerán de toda esperanza humana.

80. G. W. Fr. Hegel, *Werke* VII, ed. H. Glockner, 60.

2. *Jesús, el amigo*

El vocablo «amigo» le es aplicado a Jesús en dos pasajes del nuevo testamento. «Vino el Hijo del hombre, que come y bebe, y decís: "Es comilón y bebedor de vino, amigo de publicanos y pecadores"» (Lc 7, 34 par). Esta observación se encuentra en el discurso del bautismo[81]. Juan no comía pan ni bebía vino y lo miraban como a un extraño. Jesús acogía a los pecadores, comía y bebía con ellos y fue considerado como contrario a la ley. Estas eran, a los ojos del pueblo, las diferencias más llamativas entre Jesús y el Bautista. El motivo interior de la amistad de Jesús con «publicanos y pecadores» radica en la alegría del banquete mesiánico que él celebra con ellos. Lo que determina su simpatía por aquellos que fueron reprobados por la ley no es la compasión, sino la alegría desbordante, comunicativa y compartida por el reino de Dios. El reino de Dios que comienza es celebrado a través de la fiesta mesiánica y, por eso, es considerado a menudo como un «eterno banquete nupcial». La estima que Jesús mostraba a los que eran objeto de desprecio al comer y beber con ellos, viene determinada por el derecho de la gracia. Jesús reivindicaba este derecho cuando perdonaba los pecados y se mostraba amigo de los publicanos y pecadores.

Este derecho de la gracia no es otra cosa que la justicia del reino de Dios. Cuando el pueblo llama a Jesús «amigo de publicanos y pecadores», quiere comprometerlo, pues identifica al hombre con sus pecados, y habla de «pecadores». Identifica al hombre con su profesión de publicano, y habla de «publicanos». Identifica al hombre con su enfermedad, y habla de «leprosos». Por boca del pueblo habla aquí la ley, que no establece diferencia entre el hombre y sus actos. Pero Jesús, en cuanto «Hijo del hombre», se hace amigo de los hombres pecadores y enfermos. En la medida en que perdona los pecados, les devuelve su dignidad como hombres y se hace amigo de ellos. Al sentarse a la mesa con ellos para celebrar la fiesta mesiánica, les trae la reconciliación con Dios. El título condenatorio de «amigo de los publicanos y pecadores», que el pueblo da a Jesús, expresa, visto desde el lado de Jesús, una profunda verdad. En cuanto amigo, Jesús revela a los que carecen de alegría la amistad de Dios. En cuanto Hijo del hombre, él les revela su verdadera y auténtica humanidad, a través de la

81. Cf. J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD 2, Göttingen [5]1950, 146 s, sobre Mt 11-19.

cual son liberados de su injusticia. Esta comunidad liberadora con los injustos resulta siempre algo comprometedor vista desde fuera.

Según Jn 15, 13.14, Jesús se declara amigo de los discípulos y los llama a la nueva vida de la amistad[82]. «Nadie tiene amor mayor que éste de dar uno la vida por sus amigos. Vosotros sois mis amigos si hacéis lo que os mando». Aquí, el sacrificio de la propia vida por los amigos aparece como la más elevada forma del amor. Mientras que el amor es entendido de un modo genérico como el «ser-para-el-otro por antonomasia», la amistad lleva a dar la propia vida por el amigo. Cuando Juan dice que el motivo de la pasión y de la muerte de Cristo es su amistad con los hombres, alude con ello al amor como fidelidad solícita y entrega consciente por la salvación de los otros. A través de la muerte de Jesús, los discípulos devienen para siempre sus amigos. Por su parte, ellos permanecen en la amistad de Jesús en la medida en que guardan sus preceptos y se hacen amigos entre sí. Según Juan, la amistad de Jesús hacia sus discípulos proviene de la alegría: «Esto os lo digo para que yo me goce en vosotros y vuestro gozo sea cumplido» (15, 11). Esta es la alegría de Dios, la alegría de la vida eterna, el júbilo desbordante, efusivo y comunicativo. La causa de su venida es la alegría de Dios, no su condescendencia, y ha padecido y muerto para alegrar a los suyos, no por compasión. Por eso los discípulos son llamados «amigos» y no «siervos» (15, 15). La relación de los siervos con Dios, el Señor, deja de existir. A través de la amistad de Jesús, los discípulos se convierten en amigos de Dios. De este modo, ellos no experimentan ya a Dios como Señor, ni lo experimentan únicamente como «Padre», sino, en su íntima esencia, como amigo. Evidentemente, la amistad del hombre con Dios revelada a través de la amistad de Cristo no es una amistad entre iguales. No obstante, lleva consigo la reciprocidad. Si Dios es experimentado como amigo, los hombres se convierten en amigos de Dios. La amistad pasa a ser aquí el vínculo de la comunión.

3. *La amistad de Dios*

Según Lucas y Juan, la amistad con Dios se expresa preferentemente a través de la oración de los que son libres. En la obediencia para con los preceptos, el hombre puede sentirse siervo de Dios.

82. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen [12]1952, 417 ss.

A través de la fe en el evangelio, el hombre puede considerarse a sí mismo hijo de Dios. Pero, en la oración, él habla con Dios como con un amigo. La parábola que en Lucas (11, 5 ss) sigue inmediatamente a la oración del «Padrenuestro» habla de una petición cotidiana dirigida a un amigo para que nos preste el pan. Aunque la hora sea intempestiva, no se tienen reparos en pedírselo en base a la amistad y porque él no puede sustraerse a una petición insistente. Siempre que se pide una cosa en nombre de Jesús, se considera a Dios como un amigo, que no puede negarnos lo que le pedimos. También en Juan, la amistad con Jesús lleva a la certidumbre de que nuestra oración será escuchada, «para que cuanto pidiéreis al Padre en mi nombre os lo dé» (15, 16). Así pues, «la certidumbre de que la propia oración será escuchada» supone una vida en amistad con Dios. Dios deviene accesible y escucha a sus amigos. En virtud de la amistad, la libertad omnipotente de Dios deja existir junto a sí a la libertad creada del hombre. A través de la amistad, el hombre tiene la posibilidad de influir sobre y cooperar con la actividad única de Dios. «En esto consiste la gracia de Dios frente al hombre pecador, en que él sale a su encuentro como un Dios que escucha, en que él lo llama, no a la humildad del siervo, ni a la gratitud del hijo, sino a la intimidad y a la audacia del amigo...»[83]. Por eso, junto a la obediencia y a la fe, esta oración es el estadio más elevado de la libertad humana. En cuanto amigo de Dios, el hombre participa de su soberanía. En la medida en que el hombre presenta ante Dios el gemido y el lamento del mundo, reclama la amistad de Dios para los que gimen y se lamentan. Dios muestra su amistad escuchando al hombre. Con ello, él otorga al hombre una dignidad irreemplazable, respeta su libertad y lo acoge. Lo que caracteriza a la amistad del hombre con Dios es la oración o la petición por parte del hombre, y la actitud de escucha ante esta oración, por parte de Dios. Se trata de una relación basada en la libertad y el respeto recíprocos que se manifiestan en la oración. El admitir una conexión necesaria entre oración y escucha de la misma equivaldría a situarse en la perspectiva del siervo. Si el que ora no respetase la libertad de Dios se situaría en el punto de vista del hijo. El amigo de Dios es el que ora en una actitud de libertad y deposita su confianza en la amistad de Dios.

83. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/3, 323; cf. también IV/3, 913 ss.

4. *La amistad abierta*

En el concepto de amistad, aplicado a Jesús, encontramos una recapitulación de aquello que quieren expresar los títulos de soberanía que hemos empleado hasta ahora desde el punto de vista de la comunidad: en cuanto mensajero mesiánico de la buena nueva, Jesús lleva a los pobres el evangelio del reino y se hace amigo de los pecadores y publicanos. En cuanto sumo sacerdote, se sacrifica a sí mismo «por muchos», y lleva a la consumación el amor por sus amigos muriendo por ellos. En cuanto Señor exaltado, libera a los hombres de su esclavitud y les hace amigos entre sí. En cuanto Glorificado, intercede por el mundo ante el Padre. En su nombre brota la amistad con Dios a través de la oración y la escucha. De este modo, la múltiple acción de Cristo, tal como fue expuesta (desde un punto de vista ministerial y soberano) en la doctrina del triple ministerio de Cristo, culmina teológicamente en el concepto de amistad. La alegría que Cristo comunica y la libertad que él opera en cuanto profeta, sacerdote y rey, se expresan mejor mediante el concepto de amistad que a través de aquellos viejos títulos ministeriales. Pues, a través de su función divina como profeta, sacerdote y rey, Cristo vive y actúa como amigo y crea amistad.

Naturalmente, el vocablo «amistad» puede también inducir hoy a equívocos, de la misma manera que los viejos títulos de soberanía. Por eso su contenido ha de ser fijado y definido con claridad. El concepto de amistad constituía la base de la doctrina griega de la sociedad [84]. Es el principio de la vida social. Dado que la justicia sin concordia permanece estéril, la amistad lleva a su plenitud la justicia y es en sí mismo lo más justo. Pero, para Platón y Aristóteles, la reciprocidad que lleva consigo la amistad va ligada a la igualdad de las personas entre las cuales existe. Si bien los sabios y los héroes son llamados «amigos de Dios», no se puede hablar propiamente de una amistad con Zeus. Un hombre libre puede tener amistad con un esclavo, pero sólo en la medida en que aquél considere a éste como hombre, no como esclavo. A causa del principio de la igualdad, el ideal griego de la amistad tendía a un concepto exclusivo de la amistad. Este círculo cerrado de la amistad fue roto por Jesús, tanto por lo que se refiere a Dios, como por lo que respecta a los discípulos, así como también a los publicanos y pecadores. En la tradición cristiana, el

84. Art. *Freundschaft*, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. J. Ritter, Basel 1972, 1104 ss.

vocablo «amigo» se utilizó a menudo en un sentido exclusivo para designar el círculo de los hombres piadosos, de los que han despertado o de los místicos, que lo empleaban para distinguirse de los simples hermanos[85]. Así pues, los amigos de Jesús eran el círculo de aquéllos que se consideraban a sí mismos como discípulos en un sentido especial. En este empleo del vocablo «amigo» en un sentido exclusivo se muestra la coacción que lleva consigo el pensamiento griego. Para éste, la amistad abierta y pública de Jesús con los injustos y los despreciados no tiene ningún sentido. Ahora bien, la amistad cristiana no es vivida en el círculo cerrado de los iguales, sino únicamente a través de la simpatía franca hacia y del público respeto a los otros.

En alto alemán antiguo, «amigo» y «enemigo» eran aún conceptos que tenían su origen en las alianzas o los pactos de protección y de ayuda. La amistad era sellada mediante alianzas y probada públicamente a través de la fidelidad. Debido a la moderna separación entre las esferas pública de la vida y la privada, los conceptos adquirieron un sentido diferente. El concepto de «enemigo» continuó siendo un concepto público y político, mientras que el concepto de «amistad» quedó confinado a la esfera privada de la vida y aquí sufrió un proceso de interiorización. El «amigo» se convirtió en el amigo personal, en el amigo íntimo, y la amistad sufrió un proceso de individualización y emocionalización. La armonía interior, la inclinación natural, el mutuo afecto y la libre elección son las características que ahora definen a la amistad. Por eso, en el mundo moderno, fue necesario estabilizar moralmente el sentimiento de la amistad mediante el respeto, la virtud, la fidelidad y la confianza. Puesto que, con la separación de las esferas pública y privada de la vida, el individuo quedaba solo y aislado, necesitaba amigos. Pero éstos no le hacen salir esencialmente de su soledad. La amistad íntima o espiritual se convierte en una «soledad a dos»; «dichoso el que sin odio se mantiene alejado del mundo, tiene un amigo de verdad y se goza en él...» (Goethe). La amistad de Jesús hacia sus discípulos y hacia los «publicanos y pecadores» no conoce esta privatización e intimidad de la amistad moderna. Para vivir hoy en su amistad, lo indicado es una desprivatización cristiana de la amistad, a fin de que ella adquiera nuevamente el carácter de ayuda y de estima públicas.

85. E. Peterson, *Der Gottesfreund.* Beiträge zur Geschichte eines religiösen Terminus: ZKG 42 NF 5 (1923) 161-202.

La amistad de Jesús no puede limitarse a ser una amistad entre iguales ni una amistad puramente privada. La fiesta mesiánica que Jesús celebra con los suyos y con los que son despreciados por el mundo, no es sólo «las nupcias del alma con Dios», sino también la «fiesta de la tierra»[86]. Y, dado que éste es el fundamento interior de su amistad abierta, hay que desarrollar un concepto totalizador de la amistad que incluya en sí al cuerpo y al alma, a los iguales y a los otros. La comparación anterior con el concepto antiguo de la amistad y con el moderno nos muestra con claridad que los cristianos han de vivir la amistad con Jesús de un modo abierto y totalizador. En su Espíritu, ellos se hacen amigos de los otros. Ellos propagarán la amistad a través de un apasionamiento racional por la humanidad y la libertad del hombre. Los cuáqueros, que se llaman a sí mismos la «sociedad de los amigos», han mostrado esto de un modo ejemplar a través de su labor social en los barrios miserables y de su lucha por la abolición de la esclavitud[87].

La amistad abierta, integral y solícita es el Espíritu del reino a través del cual Dios se aproxima al hombre y el hombre a Dios. Desde Ambrosio y Agustín, hasta Tomás de Aquino, el amor cristiano fue considerado siempre como amistad: el amor es la amistad del hombre con Dios y con toda su creación. En este sentido inclusivo, la amistad en la acción es lo más justo. La amistad abierta prepara el terreno para un mundo amistoso.

VII. El lugar de la iglesia en la actualidad de Cristo

La pregunta «*¿qué* es la iglesia?» no es idéntica a la pregunta «*¿dónde* está la iglesia?». Con la exposición de la *esencia* y la causa de la iglesia aún no se ha respondido a la pregunta por el *lugar* en el que exponer su esencia y defender su causa. Sin duda, la pregunta sobre dónde está la verdadera iglesia fue contestada a menudo mediante la alusión a los signos de la verdadera iglesia, y se estableció un catálogo más o menos amplio de sus requisitos y características necesarias. Pero si se plantea en serio la pre-

86. El *Zarathustra* de Nietzsche enseña «no al prójimo..., sino al amigo», que ha de ser «la fiesta de la tierra y un presentimiento del superhombre», y no está caracterizado por el sufrimiento en común, sino por la «alegría en común»: cf. *Werke*, Musarion-Ausgabe XIII, 75 y VIII, 350.

87. Cf. E. Russell, *History of quakerism*, New York 1942; Th. E. Drake, *Quakers and slavery in America*, New Haven 1950; R. Scott, *Die Quäker*, Stuttgart 1974.

gunta por la verdad de la iglesia, entonces no se pregunta en el fondo por estas o aquellas cualidades o características, sino por aquél que sitúa a la iglesia en su verdad y la hace ser lo que debe ser. Si, de acuerdo con su reivindicación, la iglesia es «iglesia de Jesucristo», entonces es Cristo el que sitúa a la iglesia en su verdad. La verdadera iglesia estará por tanto allí donde Cristo esté presente. Planteamos la pregunta por la verdadera iglesia a partir de sus características visibles y la contestamos aludiendo al acontecimiento que hace que la iglesia sea iglesia y la sitúa en su verdad. Esto es lo que ocurre con la construcción: la iglesia está *allí donde...* Esta insinúa que la iglesia es un acontecimiento que no se agota en su concepto. El concepto de la iglesia debe remitir más bien al acontecimiento que, frente a su simple concepto, la convierte en una realidad viviente. No se puede partir del concepto de la iglesia para encontrar el acontecimiento de la presencia de Cristo, sino que hay que partir del acontecimiento de la presencia de Cristo para encontrar a la iglesia. Por eso partimos de la tesis: *Ubi Christus-ibi ecclesia*[88].

Si la iglesia encuentra el lugar de su verdad y de su verdadera constitución en la presencia de Cristo, se plantea ciertamente la ardua pregunta sobre dónde está presente Cristo. A esto se puede responder simplemente: en cuanto que es el Crucificado y el Resucitado, Cristo está presente allí donde ha prometido estar presente. De la misma manera que, en el antiguo testamento, *Yahvé* no era experimentado como una sustancia celestial, sino como una persona divino-histórica, y en su nombre era creída la promesa de su presencia —«yo soy el que soy», «yo seré el que seré» (Ex 3, 14)[89]—, en el nuevo testamento, Jesús no es recordado como alguien que ha muerto en el pasado, ni es definido como una instancia celestial, sino que es creído como sujeto de su propia presencia. También del que ha sido exaltado a la gloria de Dios son válidas las palabras: «Yo soy el que soy», «yo seré el que seré»[90]. Por eso, Cristo está presente allí donde él lo ha prometido

88. Este tesis está en contraposición con la de Ambrosio, que decía: «Ubi Petrus, ibi ecclesia»: H. de Lubac, *o. c.*, 262. Ha sido sometida a crítica y comparada con algunas declaraciones del concilio Vaticano II por M. Tripole, *Ecclesiological developments in Moltmann's theology of hope*: Theological Studies 34 (1973) 19-35. La tesis procede de Ignacio, Esmirn 8, 2.

89. Para la interpretación del nombre de JHWH, cf. H. Gollwitzer, *Krummes Holz-aufrechter Gang*. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, München 1970, 303 ss.

90. Sobre la relación entre las «fórmulas yo-soy» joánicas de Jesús y el nombre de Dios veterotestamentario, cf. G. Gloege, *Aller Tage Tag*, Göttingen 1961, 213 ss.

expresamente. Por otra parte, hay que distinguir entre las promesas de estar presente en los otros y las promesas de estar presente por sí mismo, entre sus identificaciones, mediante las cuales está presente en otros, y su identidad, a través de la cual él está presente por sí mismo.

Si preguntamos ahora por las promesas de su presencia, nos encontramos en el nuevo testamento con tres grupos diferentes:

a) en virtud de su promesa de estar presente a través de una identificación, él está presente en el apostolado, en los sacramentos y en la comunidad fraterna;

b) en virtud de esta misma promesa, él está presente en sus «hermanos más pequeños»;

c) él estará presente por sí mismo en la parusía, pues así lo ha prometido.

Si la tesis *ubi Christus, ibi ecclesia* es correcta, la iglesia, en su existencia y en sus modos de acción, reúne en sí estas tres maneras de manifestación de la presencia de Cristo (que él ha prometido) y actúa como transmisora de esta presencia. Ella encontrará el lugar de su verdad en este campo. Si omitiese uno solo de estos modos de presencia, su verdad quedaría oscurecida.

1. *La presencia de Cristo en el apostolado*

El vocablo «apostolado» se refiere aquí tanto al instrumento de la predicación a través de la palabra y los sacramentos como a las personas y a la comunidad de los que predican. La promesa de Cristo de estar presente aquí a través de la identificación se expresa en los siguientes términos: «El que a vosotros os oye, a mí me oye. Como me envió el Padre, así os envío ya a vosotros. Recibid el Espíritu Santo. A quien perdonáreis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retuviéreis, les serán retenidos» (Jn 20, 23). En Mt 28, 18 ss, la misión de evangelizar confiada a los discípulos va unida a la promesa: «Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo». Pablo se sabe «mensajero de Cristo» y «en lugar de Cristo», ruega a la comunidad que se reconcilie con Dios (2 Cor 5, 20).

Aquí, el Cristo exaltado a la gloria de Dios promete que estará presente en el apostolado de la comunidad. Ella lleva a cabo la misión de evangelizar en lugar de Cristo. Por eso el Señor glorificado ha de estar también presente en su testimonio a través del Espíritu. El se identifica a sí mismo con la palabra apostólica y pone en conexión la palabra humana de sus testigos con

su palabra escatológica. El enlaza la impotencia de sus testigos con su omnipotencia en la certidumbre del Espíritu. Esto otorga a la palabra humana todo el poder de Cristo, sin que por ello quede suprimido su carácter humano. La palabra de Cristo está presente *en* la palabra apostólica y *en cuanto* que es apostólica. En cambio, no se puede decir, a la inversa, que la palabra apostólica sea idéntica a la palabra de Cristo. Considerando las cosas desde un punto de vista formal, nos encontramos aquí con una *identidad indirecta, limitada,* en virtud de la *identificación* realizada por una de las partes. La palabra apostólica no recibe su certidumbre de sí misma, sino de la promesa de Cristo. La identificación: «el que a vosotros os oye, a mí me oye» es establecida por Cristo; por eso no es reversible.

Esta identidad indirecta en virtud de la promesa no afecta únicamente a la predicación apostólica, sino a la totalidad de la existencia de los apóstoles. A través del apostolado, la persona del apóstol comparte el destino de Cristo [91]. El apóstol no sólo lleva a Cristo en sus labios (cuando predica el evangelio), sino que también «lleva siempre en el cuerpo el suplicio mortal de Cristo, para que la vida de Jesús se manifieste también en nuestra carne mortal» (2 Cor 4, 10). La sustitución de Cristo se refleja en las palabras: «De manera que en nosotros obra la muerte; en vosotros, la vida» (2 Cor 4, 12). También el «rogar en lugar de Cristo» a través del ministerio de la reconciliación es conforme al «Cristo que ruega» (2 Cor 5, 20) [92]. La presencia que Cristo ha prometido es la presencia del Crucificado. Por eso el apostolado tiene la dimensión social y corporal de la pasión y de la fuerza de la resurrección.

Una promesa análoga de la presencia de Cristo se encuentra en la eucaristía (1 Cor 11, 23 ss). Al dar gracias y realizar la fracción del pan, se dice: «Este es mi cuerpo, que será entregado por vosotros». Al tomar el cáliz y dar gracias, se dice: «Este es el cáliz de la nueva alianza en mi sangre». Las palabras que siguen se refieren a toda la eucaristía: «Pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que él venga» (1 Cor 11, 26). Esto ha de entenderse como una identificación de la presencia de Cristo con el pan y el vino y con toda la eucaristía en virtud de la promesa. La fiesta de su presencia está rodeada del recuerdo de su muerte y de la espera de su venida.

91. G. Eichholz, *El evangelio de Pablo*, Salamanca 1977, 47 ss.
92. Cf. E. Jüngel, *Die Autorität des bittenden Christus*, en *Unterwegs zur Sache*. Theologische Bemerkungen, München 1972, 179 ss.

Una promesa análoga de la presencia de Cristo se encuentra en el bautismo (Rom 6). Los hombres son bautizados en su muerte, a fin de que, de la misma manera que Cristo ha resucitado, ellos vivan una nueva vida. Aquí tenemos, pues, una identificación en virtud de su promesa.

Por último, encontramos una identificación de Cristo con la misma comunidad de los creyentes: «Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18, 20).

Si recapitulamos todo esto, llegamos a la conclusión de que, según la concepción de la comunidad veterotestamentaria, el Cristo glorificado está presente allí donde él quiere. Y él quiere estar presente allí donde ha prometido estarlo: en el apostolado, el bautismo, la eucaristía y la comunidad fraterna. Esta es una presencia real en el Espíritu en virtud de la identificación y una identificación basada en la promesa. De aquí se sigue el axioma: la iglesia está *allí donde* el apostolado, el bautismo, la eucaristía y la comunidad fraterna se realizan en el nombre de Cristo.

Por eso la *Confessio Augustana VII*, utilizando la expresión *in qua*, dice lo siguiente sobre el lugar de la iglesia: *Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta*. La versión alemana explica la recta administración de los sacramentos utilizando la expresión «conforme al evangelio». Con ello se alude a las promesas de la institución *(propter ordinationem et mandatum Christi)*. *Barmen III* se ha atenido a este texto: «La iglesia cristiana es la comunidad fraterna *en la que*, a través del Espíritu santo, Jesucristo está presente como el Señor en la palabra del sacramento». Aquí se subraya, por una parte, la comunidad fraterna, y, por otra, la acción presente de Cristo a través del Espíritu. La lógica del *in qua* o del *en la que* no está totalmente clara y por eso su interpretación es objeto de discusiones. La *congregatio sanctorum*, ¿es anterior a lo que en ella acontece a través de la palabra y del sacramento, o se sigue de ello? Con la «comunidad fraterna», ¿se alude al lugar en el que Cristo está a través de la palabra y del sacramento, o, por el contrario, este lugar tiene su origen en la acción de Cristo? Aquí aceptamos una reciprocidad real que es constituida objetivamente por la acción presente de Cristo. El Cristo resucitado se hace presente en el Espíritu a través de la palabra, el sacramento y la comunidad fraterna. La iglesia es verdaderamente la iglesia de Cristo allí donde se sitúa *en* el lugar de estas presentificaciones de Cristo y deviene ella misma este lugar.

En la presentificación de Cristo *per identificationem* en el apostolado, el bautismo, la eucaristía y la comunión, se anuncia su presencia, su parusía. Por eso, la iglesia constituida por su presencia a través de la palabra y del sacramento, vive «en espera de su venida» (Barmen III). Esto significa que Cristo llega a su identidad en el mundo a través de sus identificaciones con los otros y que, a la inversa, su parusía es anticipada por su presencia a través de la palabra, el sacramento y la comunidad.

2. *La presencia de Cristo en los pobres*

Otro grupo de promesas semejantes de la presencia de Cristo se encuentra en la imagen que Mt 25, 31-46 hace de Jesús como el Hijo del hombre que vendrá a juzgar al mundo. El juez universal reunirá a los hombres a derecha e izquierda de su trono. A los que están a su derecha les dirá: «Tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; peregriné y me acogisteis; estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; preso, y vinisteis a verme». Entonces, los que están a su derecha preguntarán maravillados: «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento?». Y el juez universal responderá: «En verdad os digo que cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis». De un modo análogo, dirá a los que están a la izquierda: «Tuve hambre, y no me disteis de comer». Sorprendidos, ellos preguntarán: «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento?». Y se les responderá: «En verdad os digo que cuando dejasteis de hacer eso con uno de estos pequeñuelos, conmigo dejasteis de hacerlo». Según este relato, el juez universal que ha de venir está ya ocultamente presente desde ahora en sus hermanos menores, los hambrientos, los sedientos, los extranjeros, los desnudos, los enfermos y los encarcelados. Lo que se les haga a ellos, a él se le hace. Y, puesto que, según este relato, el Hijo del hombre que vendrá a juzgar al mundo pedirá cuentas a todos los hombres y los juzgará de acuerdo con lo que hayan hecho con él (que estaba ocultamente presente en los pobres), es evidente que la expresión «los hermanos menores» no alude únicamente a los cristianos pobres y perseguidos[93]. Si esto fuese así, los que han realizado una determinada acción con Cristo serían perfectamente conscientes de ello. Así pues, la identificación del juez universal con los hambrientos, los sedientos, los desnudos, los prisioneros y los enfermos, sean éstos cuáles sean, es tan universal como el juicio. Esta identificación aparece con especial claridad en el camino de la pasión de aquél que ocupa el centro del presente relato: en el camino del Hijo del hombre hambriento, desnudo y prisionero desde Nazaret al Gólgota.

La formulación de la identificación del juez universal con los pequeños tiene un curioso paralelismo con la identificación de Cristo con la comunidad de los creyentes. Allí se dice: «El que a vosotros os oye, a mí me oye»; aquí: «El que los visita a ellos,

93. Así, J. Schniewind, *Das Evangelium nach Mattäus*, NTD 2, Göttingen 1950, 255.

a mí me visita». En ambos casos nos encontramos con una identificación en virtud de la cual el uno está presente en los otros. Pero, en el caso del apostolado, se da una identificación con la *misión* activa, mientras que, en el de los pequeñuelos, nos encontramos con una identificación con una actitud sufriente de *espera*. En el apostolado habla el Señor glorificado. ¿No es lógico que en los pequeñuelos esté presente el Crucificado? La iglesia ¿no se sitúa entre el mandato de evangelizar dado por Cristo: «El que a vosotros os oye, a mí me oye», y la espera de Cristo: «El que los visita a ellos, a mí me visita»? ¿Puede ella existir en la verdad y en la presencia de Cristo si no une el mandato misionero a la espera de Cristo y, actuando en la presencia del Glorificado, busca en los pobres la comunidad del Crucificado? Esa significación eclesiológica de Mt 25, 31 ss apenas ha sido percibida hasta ahora. Pero si la tesis *Ubi Christus, ibi ecclesia* es válida, este relato, con la promesa de la presencia del juez universal, ha de ser incorporado a la doctrina de la iglesia y de su lugar.

En la ética se ha tratado a menudo del dar de comer al hambriento, del dar de beber al sediento, del dar albergue al peregrino y del visitar al encarcelado y, a este respecto, se ha hablado del «amor al prójimo», aunque sin insistir demasiado en ello. Pero, sobre la base de la identificación previa del juez universal con los pequeñuelos, hay que hablar aquí del amor de Cristo. No se trata únicamente de que el uno se convierta para el otro en «un cristiano como Cristo» en la medida en que se abre a él en el amor, como decía Lutero[94], sino también de que el Otro, el que pasa desapercibido, el «Lázaro» que está a la puerta del rico, se convierta, al igual que Cristo, en salvador y juez. Los programas cristianos de amor al prójimo, de diaconía, de asistencia a los pobres y de ayuda al desarrollo encubren a menudo esta espina, ya que piensan que ayudar al Cristo hambriento, sediento, desnudo y prisionero no es tarea difícil: sólo es cuestión de amor. Pero lo que se requiere aquí no es sólo el amor, sino, ante todo, la fe, a saber, la fe en que aquellos pequeñuelos están aguardando en el lugar de Cristo la acción del hombre justo. El indigente no es en modo alguno el objeto del amor al prójimo y del cumplimiento del deber en un sentido moral, sino la presencia latente en el mundo del Salvador y del Juez venidero, que es el que decide sobre la salvación o el juicio. Por eso, la presencia oculta del que ha de venir en los pobres es un dato que forma parte ante

94. M. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, cap. 26; cf. Lutero, *Obras*, 167-168

todo de la eclesiología, y, sólo en segundo término, de la ética. Por otra parte, Rudolf Bultmann ha considerado el texto de Mt 25, 31-46 como «la exposición más impresionante de las "metamorfosis de Dios"»[95]. Esta expresión ha sido tomada de Ernst Barlach y, según Bultmann, designa «la unidad entre el Creador y la criatura en el sentido de que el instante sólo es siempre un fragmento de la eternidad». «Dios se encuentra en este mundo» como «lo incondicionado en lo condicionado», como «lo trascendente en lo presente», como «el más allá en el más acá». Por eso podemos mantenernos abiertos para el encuentro con Dios en el mundo y en el tiempo. La fe auténtica es «el estar en disposición para que lo eterno nos encuentre en cada caso en el presente, en las distintas situaciones de nuestra vida». «Esta disposición puede ser una disposición interrogativa, pero también puede ser totalmente inconsciente. Pues es sorprendente que Dios nos encuentre cuando no lo esperamos». Según Bultmann, la grandiosa imagen que Jesús nos da del juicio final contiene «la doctrina de las "metamorfosis" de Dios y la de la presencia de la eternidad en el tiempo, las dos íntimamente relacionadas». Si es correcto situar a Mt 25 en la *doctrina de Dios*, ya que en este texto se trata del juez universal que está ocultamente presente en los pobres, aparece problemático, sin embargo, considerar este relato como una ilustración de la doctrina de las «metamorfosis de Dios» y de la posible presencia de la eternidad en el tiempo. ¿No se convierte con ello esta predicación de la realidad concreta en una verdad general referida a lo que es posible en todas partes? Evidentemente, aquí no se alude tan sólo a las situaciones cambiantes de nuestra vida, sino a los encuentros concretos con los hambrientos, los sedientos, los enfermos, los desnudos y los encarcelados, es decir, aquellos encuentros que, según la mentalidad tradicional, no llevan consigo ninguna gloria, ya sea divina o humana; encuentros que ha de evitar y rehuir todo aquél que quiera vivir sin complicaciones. Tampoco se trata simplemente de las posibles metamorfosis de la presencia de Dios en el tiempo, sino de la identificación del juez venidero con los oprimidos, identificación que constituye un desafío al que ha de responder adecuadamente el hombre justo. Finalmente, el relato no parece hablar de la paradoja de «la presencia de la eternidad en el tiempo», sino de la presencia oculta del juez venidero en los pobres.

95. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* IV, Tübingen 1965, 111 s; 125 ss.

El texto de Mt 25, una vez incorporado a la eclesiología, crea una tensión sin precedentes dentro de la iglesia, que encuentra su verdad en la presencia de Cristo. Pues, ¿en dónde está la verdadera iglesia: en la comunidad manifiesta a través de la palabra y el sacramento, o en la fraternidad latente del juez universal oculto en los pobres? ¿pueden coincidir ambas cosas? Si tomamos en serio las promesas de la presencia de Cristo, entonces hay que hablar con Cristo de una *hermandad de los creyentes* y de una *hermandad de los pequeños.* «El que a vosotros os oye, *a mí* me oye»; «el que los visita a ellos, *a mí* me visita». En la historia de la iglesia, muy raras veces se ha conseguido aunar ambas cosas. La iglesia cristiana manifiesta siempre se ha remitido a las promesas del Cristo glorificado de otorgarle todo su poder y se ha entendido a sí misma como el cuerpo del Señor glorificado [96]. El Cristo apocalíptico, el juez universal hambriento y abandonado permaneció casi siempre fuera de la iglesia y de la sociedad. Sólo preguntaron por él las religiones cristianas de los oprimidos y algunas comunidades cristianas que fueron consideradas como sectas y, como tales, fueron expulsadas de la sociedad y de la iglesia [97]. Pero si la iglesia, remitiéndose a las promesas del Señor glorificado, se entiende a sí misma como su presencia en la tierra, ¿no debería preguntar también y con el mismo interés por la presencia del juez universal humillado? Evidentemente, existen dos fraternidades de Cristo, la fraternidad manifiesta y confesora de la comunidad del Señor glorificado y la fraternidad de los pequeños con el Humillado, que es desconocida y rechazada. Pero si la iglesia se remite al Cristo crucificado y resucitado, ¿no ha de reunir en sí misma esta doble fraternidad de Cristo y estar presente en los pobres, los hambrientos y los encarcelados a través de la palabra y el Espíritu, el sacramento, la comunidad y todas las fuerzas creadoras? Si esto fuese realidad, la iglesia no sería simplemente un «misterio divino-humano», sino el misterio de esta doble presencia de Cristo. Entonces, la iglesia estaría presente con su misión *allí donde* Cristo la espera, en los humildes,

96. Este aspecto es el único que subraya, por ejemplo, H. de Lubac, *o. c.*, 208 ss. Las cosas no están de modo distinto en los libros de N. Nissiotis y de H. Küng sobre la iglesia.

97. Cf. V. Lanternari, *The religions of the oppressed*, New York 1963; M. Doerne, *Gott und Mensch in Dostojewskijs Werk*, Göttingen ²1962; y cf. a este respecto la «fábula rabínica, verdaderamente impresionante», según la cual el Mesías oculto está ya presente y se sienta a las puertas de Roma entre los leprosos y mendigos: G. Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, Frankfurt a. M. 1963, 28 s.

los enfermos y los encarcelados. El apostolado expresa *lo que* es la iglesia. Los más pequeños pueden decirnos *dónde* está la iglesia.

Si el texto de Mt 25 se aplica a la doctrina y a la praxis de la iglesia, se pondrá fin a la lucha entre un cristianismo «dogmático» y un cristianismo «ético». También la idea de una iglesia «manifiesta» y de otra «latente» habría que entenderla en el sentido de la doble presencia y fraternidad de Cristo [98]. Ciertamente, no se podría hablar sin más de un «cristianismo fuera de la iglesia» o de «la acción del Espíritu fuera de la iglesia». Pues la cuestión que se plantea no es la de qué relación guardan con la iglesia las personas o los fenómenos que se sitúan fuera de ella, sino cómo se comporta la iglesia frente a la presencia de Cristo en aquéllos que están «fuera», en los hambrientos, los sedientos, los enfermos, los desnudos y los prisioneros [99]. Así pues, no se trata de integrar a los cristianos que están fuera de la iglesia en el cristianismo eclesial, sino de la integración de la iglesia en la presencia de Cristo que él mismo ha prometido: *Ubi Christus, ibi ecclesia.*

A este respecto hay que hacer notar asimismo que la presencia oculta del juez venidero en los más pequeños supone una identificación, pero no una metamorfosis o una identidad. En su presentificación en los pequeños *per identificationem* se anuncia la presencia del juez universal por sí mismo, es decir, su parusía. A través de su identificación con los pobres, Cristo llega a su identidad en la gloria. Y, a la inversa, su parusía es anticipada por la comunidad de aquéllos a quienes él llama sus «hermanos menores».

98. Nos referimos aquí a las distinciones que, por una parte, proceden de P. Tillich, y, por otra, de K. Rahner. Ambos tienden a hacer permeables las fronteras de la iglesia y a darle una mayor apertura, a fin de que en ella se manifieste con más fuerza la acción de Cristo.

99. M. Tripole, *o. c.*, 30 ss, no se ha percatado de la inversión que supone este planteamiento. El encuentra en las declaraciones del concilio Vaticano II ideas semejantes. Pero, en la medida en que sigue la mentalidad del Vaticano II, «which sees only catholic christians as fully incorporated in the church» («para el cual sólo los cristianos católicos están plenamente incorporados a la iglesia»), sigue manteniendo el axioma «Ubi Petrus, ibi ecclesia», y esto le lleva a concluir: «Thus Moltmann seems to incorporate non-christians into the church in a way that Vatican II chose not to do» («De esta manera, Moltmann parece incorporar a la iglesia a los cristianos, siguiendo un criterio que no coincide con el del Vaticano II»).

3. *La parusía de Cristo*

Por último, encontramos en el nuevo testamento aquellas promesas de la presencia de Cristo que tendrá lugar cuando él venga en medio de su gloria. El vocablo «parusía» quiere decir literalmente *presencia*, pero en el léxico profético y apostólico ha adquirido el significado de *futuro*. Lutero tradujo la expresión «parusía de Cristo» por «futuro de Cristo». De este modo, la palabra *futuro* se hizo equivalente del término latino *adventus*, y no de *futurum*. Más tarde se tradujo aquella expresión por «segunda venida de Cristo», «retorno de Cristo». Pero el prefijo «re» plantea serios reparos, ya que, de acuerdo con él, la parusía de Cristo parece presuponer un lapso de tiempo en el que Cristo está ausente. «El cristianismo primitivo espera la venida de Jesús, que ya ha venido una vez. Pero la esperanza en la *inminente* venida del Señor exaltado en su gloria mesiánica está hasta tal punto en primer plano», que el término *parusía* nunca es aplicado a la «venida de Cristo en la carne» y, por consiguiente, tampoco tiene «*el significado de retorno*»[100]. Sólo a partir de Justino empieza la teología a hablar de varias parusías de Cristo: vino en carne mortal —viene en el Espíritu— vendrá en su gloria. Se habla, pues, de una «triple parusía de Cristo»[101], entendida según los tres «tiempos»: pasado, presente y futuro. Pero, ¿no queda con ello disminuida la importancia de la orientación escatológica de la fe cristiana al ser subordinada al flujo temporal? En el fondo, los tres «tiempos» no hablan de un *futuro*, sino sólo de un *futurum* del ser. Lo que era, es y seguirá siendo. «Lo que viene» está próximo sin duda a lo que será, pero no se agota en ello, sino que está en relación, tanto con el futuro, como con el pasado y el presente. Lo que ha de venir no tiene su origen en las fuerzas y tendencias del devenir y del pasar, sino que se acerca a lo que deviene y a lo que ha llegado a ser para liberarlo. *Lo que viene* implica en cuanto tal el fin del devenir y del pasar. En el nuevo testamento, la venida de Cristo en su gloria mesiánica lleva consigo el fin del mundo» o el «fin de todas las cosas» (Mt 24, 3 par; 1 Pe 4, 7). Por eso la parusía venidera de Cristo tiene un carácter manifiesto, universal y omniabarcante. Para el cristianismo primitivo, el «fin del mundo» no era simplemente el término de la historia, sino la clave para la comprensión de la

100. A. Oepke, art. παρουσία, en ThWNT V, 856 ss, 863.
101. K. Barth, *Dogmatik im Grundriss*, Zürich 1947, 152 ss.

historia de Cristo, de la historia del Espíritu y de la historia universal[102]. Se rememoraba su historia, se experimentaba el Espíritu y se vivía la historia universal a la luz de su futuro. Para esta experiencia de la historia, su futuro adquirió prioridad en la comprensión del tiempo frente al pasado, el presente y lo que puede llegar a ser a partir de ambos.

Esta orientación hacia la parusía de Cristo, ¿está en la naturaleza de las cosas, o es un fragmento de la mitología de aquella época del que se puede prescindir? Si no se muestra como necesaria en lo que se refiere al contenido de la representación, sí se muestra como tal en lo que respecta a la cosa misma; en efecto, la *dinámica de lo provisional* que lleva consigo esta orientación hacia la parusía y que deja su impronta sobre la comprensión y la experiencia de la historia muestra a todas luces lo fundado de esta orientación. El carácter de promesa que lleva consigo la historia de Jesús, el carácter escatológico de su cruz y de su resurrección de entre los muertos, la esperanza que acompaña a la fe y la singularidad (que apunta más allá de sí misma) de las experiencias del Espíritu serían incomprensibles y, en último extremo, caducas, sin esta orientación hacia la parusía de Cristo. La presencia mesiánica de Cristo en su gloria no puede ser objeto de representación, ya que toda representación se forma a partir de una experiencia y nosotros no hemos experimentado aún esta presencia. Los acontecimientos que tendrán lugar cuando llegue el «fin del mundo» tampoco pueden ser narrados, ya que sólo el pasado puede ser objeto de narración. Pero su futuro mesiánico en la gloria y el fin del mundo que lo acompañará pueden ser aguardados y anticipados. Y son aguardados en la esperanza, que brota de la rememoración de Cristo y, en medio del sufrimiento por este mundo, clama por la nueva creación en la justicia. Son anticipados en la medida en que el presente es puesto «en suspenso mesiánico»[103], o, mejor: es comprendido a partir

102. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca ³1977.

103. G. Scholem, *Die messianische Idee im Judentum*, 73 s: «La grandeza de la idea mesiánica está en consonancia con la inmensa impotencia de la historia judía, que, en el exilio, no estaba preparada para actuar en el plano histórico. Ella tiene la debilidad de lo provisional, que no toma determinaciones. De este modo, la idea mesiánica judía ha obligado a vivir una *existencia en la demora*, en la que nada podía hacerse o realizarse de un modo definitivo». La idea mesiánica del cristianismo se distingue de la judía en virtud del carácter irrepetible y definitivo del sacrificio de Cristo en la cruz. Su resurrección de entre los muertos concilia de tal manera la dinámica de lo provisional con el carácter definitivo del sacrificio, que se puede hablar de una provisionalidad definitiva, pero no de una retracción vital durante el tiempo de la demora.

de la dinámica de lo provisional. La esperanza en la parusía sitúa el presente de la palabra y de la fe en la dinámica del «aún no» que estimula hacia adelante. Por eso, la fe en la promesa nos empuja hacia la contemplación cara a cara (1 Cor 13, 12). Por eso el Espíritu es considerado como señal, anticipo y primicia de la gloria venidera. Por eso la presencia de Cristo en el bautismo y la eucaristía es objeto de fe y se la considera como una presencia oculta «en camino» hacia su presencia inmediata.

En virtud de la lógica de la identificación inmanente a ella, la presencia de Cristo en la palabra y en el sacramento remite a su presencia misma, a su identidad en el mundo. Según Mt 25, la identificación de Cristo con los pobres y su fraternidad con los más pequeños se sitúa en el marco del juicio final. El juez venidero se hace presente en los más pequeños y, en el juicio, trae a la memoria lo que se les hizo a ellos como algo que se hizo con él. Sin esta orientación, los más pequeños pierden su dignidad escatológica de hermanos del juez universal. Sin su encarnación previa en ellos, el juez universal pierde su significación actual.

Si intentamos enlazar la presencia de Cristo en el apostolado y en los pequeños con su presencia en su gloria, nos encontramos con que por una parte, la dinámica de lo provisional presente en el apostolado y en los pobres es llevada a su manifestación plena y salvífica en la gloria. Pero, por otro lado, el que ha de venir está ya presente anticipadamente en la historia en el Espíritu y la palabra y en los débiles e indigentes. Su futuro pone fin a la historia de la pasión del mundo y lleva a su consumación aquellos fragmentos y anticipaciones de su reino que llamamos iglesias. Su parusía en medio de su gloria mesiánica es universal, omniabarcante y manifiesta. Ella sólo puede ser representada y atestiguada en toda su profundidad y amplitud y de un modo creíble por una comunidad que preste oídos a la vez a ambas promesas: «El que a vosotros os oye, a mí me oye» «el que los visita a ellos, a mí me visita». Si la iglesia se limitase a escuchar la primera, como ha hecho casi siempre, no podría esperar en el Señor venidero, al Crucificado. Si sólo fuese fiel a la segunda, caería fácilmente en la tentación de esperar al Señor venidero como un ángel apocalíptico que viene a vengar a los oprimidos de la tierra. La comunidad de Cristo vive en la presencia del Ensalzado, pero el mismo tiempo, en la del Humillado. Por eso, la manifestación de Cristo en medio de su gloria significa a la vez para ella el fin de la historia de la pasión y la consumación de la historia de la liberación.

4
La iglesia del reino de Dios

I. La dimensión relacional de la esperanza

En el capítulo anterior nos hemos preguntado por el *fundamento de la iglesia* en la persona, en el triple ministerio mesiánico y en la presencia prometida de Cristo. En este capítulo hemos de examinar la amplitud del *horizonte de esperanza* abierto por Cristo a la cristiandad que vive y sufre en la historia. Ninguna vida puede ser entendida únicamente a partir de su fundamento. Mientras está viva, existe en una relación vital con otras vidas y, por consiguiente, en el horizonte del tiempo y con perspectivas de esperanza. Es esta relación la que ante todo constituye la vitalidad, apertura y capacidad de comunicación peculiares de un ser viviente. De un modo análogo, la reflexión de la iglesia sobre sí misma tampoco puede agotarse en una investigación de su fundamento y de los motivos que la mueven. Hay que escudriñar con la misma intensidad el horizonte del tiempo en el que ella muestra su vitalidad, desarrolla sus relaciones con las demás vidas y despliega sus actividades. Si la iglesia es fundamentada desde un punto de vista cristológico, su vitalidad ha de ser desarrollada desde una perspectiva escatológica y «católica». Ambas dimensiones se condicionan mutuamente: «Cuanto más profundamente se reconoce y se confiesa a Cristo como nuestro Señor, tanto más se nos revela la amplitud de su esfera de soberanía», decía Dietrich Bonhoeffer [1]. No podemos centrarnos en Cristo sin sondear al mismo tiempo los límites extremos de su esfera de influencia. No puede existir un conocimiento del centro que

1. D. Bonhoeffer, *Etica*, Barcelona 1968, 154.

no implique a la vez el conocimiento del horizonte que lo rodea. Una iglesia que se pierde en el tiempo corre el riesgo de «perder el centro». A la inversa, el peligro que amenaza a una iglesia que quiere mantenerse en la eternidad es la «pérdida del horizonte». Por eso, el centro es inseparable del horizonte y a la inversa. Por eso, en los párrafos que siguen no se trata de esbozar visiones abstractas del futuro para el que la iglesia está viva, sino de escudriñar el horizonte de esperanza que da sentido a las relaciones concretas de la iglesia, mejor dicho, de la cristiandad en el mundo. Si la iglesia sólo se interesase por sí misma, sólo podría ver en el horizonte de su esperanza su propia perfección. Pero si se interesa por otras vidas, como lo requiere su condición de iglesia de Cristo, entablará relaciones dentro de la historia con *partner* que no son iglesia ni lo serán. Por consiguiente, ella debe preguntarse por el futuro de estas relaciones en las que se halla comprometida. En las reflexiones que siguen, nuestro propósito es desarrollar una teoría concreta de la esperanza en orden a las relaciones de la cristiandad en el mundo, no una teoría abstracta, ni tampoco eclesial o puramente personal. En toda relación con otra vida, se trata de su futuro y del futuro del intercambio que una vida entabla con otra. En la medida en que la iglesia habla de esperanza, está hablando del *futuro de Israel*, pues ella ha surgido de Israel y su esperanza no puede verse cumplida si prescinde de él. Cuando la cristiandad habla de esperanza, está hablando de la esperanza de las naciones, de toda la humanidad, pues su existencia está en función de la de la humanidad y su esperanza le ha sido dada a causa de la humanidad. En la medida en que la cristiandad habla de esperanza, habla del *futuro del mundo*, tanto de la humanidad como de la naturaleza, cuya historia se entrelaza con la de ella. La esperanza viva se refiere siempre a las relaciones. Incluso cuando la esperanza es entendida desde una perspectiva puramente personal, ella está referida a la relación del hombre consigo mismo y, a través de ésta, a su relación con Dios. La escatología sólo deviene concreta en cuanto *escatología relacional*.

Ahora bien, si la esperanza sólo se concretiza en las relaciones de una vida con otra, ella designa una *línea*, una *tendencia* o una *orientación* para estas relaciones: una línea temporal de acuerdo con la cual han de ser desarrolladas estas relaciones; una tendencia, de acuerdo con la cual pueden desarrollarse o no estas circunstancias; una orientación, a partir de la cual las transformaciones de la comunidad cobran sentido. Por eso, la formulación del horizonte de la esperanza afecta a ambas partes, a la

relación que guardan entre sí y al tiempo en el que esta relación se desarrolla. Las relaciones pierden todo sentido si no se las sitúa en este marco omniabarcante de la esperanza. En caso contrario, se convertirían en oposiciones, llevarían a funestos conflictos y morirían.

Hasta ahora, para expresar el horizonte cristiano que abarca toda la vida, hemos utilizado el símbolo del «reino de Dios». Hemos descrito la conversión del hombre y su liberación de las condiciones impías e inhumanas «de este mundo» como una acción presente del reino de Dios que se aproxima. Ahora hemos de considerar el contenido positivo de esta esperanza y sus consecuencias para la liberación de la vida en su totalidad. La conversión al futuro que se sigue del evangelio del reino se manifiesta en la transformación de las condiciones de vida y de las relaciones de una vida con otra. Por eso la «iglesia del reino de Dios» pregunta por la esperanza de Israel, por la esperanza de las demás religiones, por la esperanza de la sociedad humana y por la esperanza de la naturaleza. La escatología cristiana no es solamente una escatología para los cristianos, sino que, si quiere ser la escatología del reino de Dios omniabarcante, ha de ser desarrollada también como escatología de Israel, de las demás religiones, de la sociedad humana y de la naturaleza [2].

Hasta ahora hemos dado por supuesto que lo primero que ha de clarificar la iglesia en el horizonte del reino de Dios es su relación de esperanza con *Israel*, y que las demás relaciones de esperanza, a saber, con las otras religiones, con la sociedad y con la naturaleza, han de tratarse a continuación y se siguen de aquella primera relación. Esto no es algo de por sí evidente en la tradición cristiana, sino más bien nuevo. Con ello queremos expresar la convicción, aún por justificar, de que la tarea misionera y, por consiguiente, la relación con las otras religiones, tiene su fundamento (tanto desde una perspectiva temporal como desde un punto de vista objetivo) en la relación de la iglesia con Israel; de que, por otra parte, la relación de la iglesia con el estado y el compromiso político de los cristianos viene determinado por su

2. K. Barth, *Christengemeinde und Bürgegemeinde*, München 1946, 7: «A ello se añade que el objeto de la promesa y de la esperanza que constituye la meta imperecedera de la comunidad cristiana... no consiste en una iglesia eterna, sino en la *polis* edificada por Dios, la cual ha de descender del cielo». D. Bonhoeffer, *Sociología de la iglesia. Sanctorum communio*, Salamanca 1969, 214: «Es cierto que el concepto de reino de Dios abarca no solamente la consumación de la iglesia, sino al mismo tiempo los problemas del nuevo "mundo", esto es, la escatología de la cultura y de la naturaleza».

comprensión del antiguo testamento y por su relación con el mesianismo judío; y de que, finalmente, la relación con la naturaleza y la esperanza que lleva consigo esta relación, depende de la aceptación o del rechazo de la mentalidad israelita. Israel es el interlocutor originario, permanente y último de la cristiandad en la historia. Si la iglesia pierde de vista la orientación hacia Israel, su talante religioso, político y terrestre deviene pagano, más aún, post-cristiano y anticristiano. La iglesia de Cristo sólo podrá entender su sociedad, la técnica y el entorno natural desde una perspectiva conforme al reino de Dios y mesiánica, es decir, concreta y liberadora, si comprende su relación con Israel, con el antiguo testamento y con el futuro de Dios. Ahora bien, durante siglos, no ha sido este el caso precisamente. Su antijudaísmo la ha paganizado, ha llevado a la corrupción de la religión pagana y ha privatizado a la iglesia de la fuerza de su esperanza. Las crisis a las que tales formas paganizadas y corrompidas del cristianismo han llevado al mundo en el ámbito económico, político, cultural y ecológico, exigen hoy una vuelta de la iglesia a su origen israelita: una vuelta al antiguo testamento, que significa a la vez una conversión a la esperanza mesiánica. Pues el retorno al origen israelita no puede significar para la cristiandad otra cosa que la liberación cristiana del mesianismo israelita, a fin de que, de esta manera, cristianos y judíos se vuelvan juntos hacia el mundo con el «*élan* de la esperanza».

II. La iglesia e Israel

La cuestión de la relación de la iglesia con Israel y de Israel con la iglesia, así como la cuestión del futuro de esta relación se han planteado de nuevo en nuestro siglo [3]. Los motivos son de todos conocidos:

a) Después de Auschwitz, se impone un cambio radical por parte de la iglesia cristiana que considera al judío Jesús como el Cristo. A través de su antijudaísmo latente y manifiesto, las iglesias cristianas han sufrido un proceso de paganización a lo largo de los siglos. Ellas se convirtieron en instituciones que salvaguardaban la unidad religiosa en sus estados y persiguieron a los que tenían ideas o creencias diferentes, a los que consideraban defensores de una «religión política», y por consiguiente, como enemi-

3. La extensa bibliografía sobre estas cuestiones ha sido recopilada por H. Küng: cf. *La iglesia*, 160 s; *Ser cristiano*, Madrid [2]1977, 288-209.

gos de la religión y del estado. De la misma manera que, antes de Constantino, los cristianos mismos fueron perseguidos como «ateos y enemigos del estado», el cristianismo, una vez establecido como religión estatal, persiguió a los judíos y a los disidentes como impíos para los cuales no hay nada sagrado, y como «hombres sin ley», es decir, como hombres que, por su irreligión, minaban los cimientos de la sociedad[4]. Cuanto antes acabe hoy la iglesia con estos abusos cometidos por ella misma, antes podrá reconocer a Israel como su origen permanente, su interlocutor en la historia y su hermano en la esperanza.

b) A través de su triunfalismo afirmado y practicado durante siglos, la iglesia se ha considerado a sí misma de un modo absoluto como el reino de Dios en la tierra[5]. Ahora bien, si ella reivindica esto «de un modo absoluto», ha de desligarse de la historia de Israel y entonces no podrá reconocer a ninguna otra representación del reino de Dios sobre la tierra, ni podrá prometer al mundo otro futuro que ella misma. Este absolutismo ha desligado a la iglesia de sus orígenes y de su futuro. El odio de los cristianos a los «obstinados» judíos se funda en último extremo en el odio de los cristianos a sí mismos, que nace de la imposibilidad de la propia reivindicación, a saber, en «el odio a la propia imperfección, al propio "aún-no"»[6], que ha de ser continuamente reprimido por esta reivindicación de absolutez. El redescubrimiento de la importancia del antiguo testamento, el descubrimiento de la propia provisionalidad en el marco de la esperanza aún incumplida en el reino mesiánico y el reconocimiento de la necesidad de considerar a Israel como interlocutor son los supuestos elementos para una superación cristiana del triunfalismo eclesiástico.

c) La fundación del estado de Israel en la «tierra de Israel» después de «Auschwitz» ha situado la relación de los cristianos con los judíos en un nuevo plano[7]. Los judíos ya no encuentran a los cristianos únicamente «en la diáspora», sino también «en

4. Cf. A. von Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten*. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur XXVIII/4, Berlin 1905.

5. En 1215, el concilio Lateranense IV (Inocencio III), en pleno apogeo del poder eclesiástico, tomó medidas antijudías que superaron en severidad a las contenidas en las legislaciones de los emperadores Teodosio y Justiniano. A. Schwarz-Bart, *Der Letzte der Gerechten*, Frankfurt a. M. 1960, ha descrito de un modo conmovedor las consecuencias que este absolutismo de la iglesia ha tenido para los judíos.

6. Fr. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* III, Heidelberg [3]1954, 197.

7. Cf. sobre este punto, Fr.-W. Marquardt, *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie*, München 1967.

su propio hogar». Sus relaciones con la iglesia no se verifican ya únicamente a través de la sinagoga, sino también a través del estado de Israel. El judaísmo vive hoy tanto en la diáspora como en la tierra de sus padres. Después de 2.000 años, esto constituye para los judíos una nueva situación, que ellos han de entender no sólo desde el punto de vista práctico, sino también desde el teológico. También la iglesia se ve a este respecto ante una nueva situación, que crea dificultades a la comprensión teológica. Para los judíos, las dificultades se muestran en la pregunta de si, tras la ocupación de Jerusalén, el templo ha de ser reedificado y el culto sacerdotal reinstaurado, o si esto es una tarea reservada al Mesías que ha de venir. Para la cristiandad, las dificultades aparecen en la cuestión de su toma de posición en el conflicto entre Israel y los palestinos por la posesión de la tierra.

1. *La vocación especial de Israel*

El significado del origen de la iglesia a partir de Israel fue siempre objeto de discusión en la teología cristiana. Sin duda alguna, se puede afirmar: «sin el judaísmo no hubiese sido posible el cristianismo» [8], pero esto ¿es una reminiscencia histórica o un juicio teológico? En la teología, la pregunta por el origen se planteaba a menudo de la siguiente forma: ¿desemboca la historia de Israel en la historia de la iglesia, de tal manera que Israel, en cuanto «antiguo pueblo de Dios», ha quedado superado por el «nuevo pueblo de Dios», o Israel conserva junto a la iglesia y hasta el fin de los tiempos una «vocación» especial dentro del plan salvífico de Dios?

La distinción entre el «antiguo» y el «nuevo testamento» introducida por Marción parece convertir el libro de las promesas de Dios en algo anticuado, que se disipa ante el resplandor de lo nuevo. Cuando sale el sol, la luz de la luna se hace innecesaria. Ahora bien, la iglesia cristiana se ha entendido siempre a sí misma y ha entendido su predicación a la luz del antiguo testamento y ha vivido a partir de él (situándolo *junto* al nuevo testamento) como si este libro también le perteneciese. En la práctica, ella no ha considerado nunca al antiguo testamento como algo anticuado y superado. El título que este libro ha recibido en la Biblia puede dar lugar a falsas interpretaciones. A parte de esto, ¿no debe la iglesia considerar también el «antiguo testamento» como el libro de las promesas del Israel presente?

8. H. Küng, *Ser cristiano*, 206 ss.

Israel tiene, junto a la iglesia y hasta el fin de los tiempos, una «vocación salvífica» especial. Esta tesis fue defendida por la llamada teología de la historia de la salvación, que, partiendo del teólogo de la Reforma Johannes Cocceius y a través del pietismo y de la escuela luterana de Erlangen llega hasta el presente[9]. Esta tesis se basa en dos ideas fundamentales:

a) Las promesas mesiánicas del antiguo testamento se han cumplido en principio a través de la venida y de la historia de Cristo y, de un modo provisional y parcial, a través de la efusión escatológica del Espíritu. Al mismo tiempo, han sido puestas en vigor para todos los hombres por Cristo y el Espíritu. Por eso la cristiandad espera y aguarda todavía el cumplimiento de estas promesas mesiánicas. Justamente porque se confiesa a Jesús como el Mesías prometido y se experimenta ya su reino mesiánico en el Espíritu, ha de reconocerse, sobre la base del nuevo testamento, que multitud de promesas del antiguo testamento aún no se han cumplido. La iglesia espera aún su cumplimiento. Por eso ella ha de considerar al Israel que aguarda y espera como su interlocutor en la historia. La esperanza de los cristianos y la de los judíos sólo se cumplirán en la parusía de Cristo; la una es inseparable de la otra y por eso sólo se cumplirán a través de la comunión entre cristianos y judíos.

b) Esta tesis está en estrecha conexión con el *milenarismo*, con la esperanza en el reinado de Cristo sobre la tierra, «que durará mil años» y precederá al fin de la historia[10]. Ahora bien: «Ante la idea del pueblo escogido, nosotros nos encogemos de hombros y, por consiguiente, también ante el milenarismo»[11]. Desde Ticonio y Agustín, este reino milenario de Cristo fue interpretado siempre como el *tiempo de la iglesia*, que comienza con la resurrección y ascensión de Cristo. Pero si la iglesia se entiende a sí misma como el reino mesiánico de Cristo, no puede admitir junto a sí a Israel. Dado que, en el reino milenario, Cristo ha de «imperar» con los suyos, la iglesia, al entenderse a sí misma como tal reino, ha de considerar a los judíos incrédulos como sus enemigos y, en consecuencia, tenerlos bajo su yugo. Desde Eusebio

9. G. Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus*, Gütersloh 1923; G. Weth, *Die Heilsgeschichte, ihr universeller und ihr individueller Sinn in der offenbarungsgeschichtlichen Theologie des 19. Jahrhunderts*, Gütersloh 1931.

10. Cf. el artículo *Chiliasmus*, en RGG[3] I, 1651 s; LThK II, 1058 ss; W. Nigg, *Das ewige Reich*, Zürich [2]1954; P. Althaus, *Die letzten Dinge*, Gütersloh [8]1957.

11. Auberlen, citado en P. Althaus, *o. c.*, 306.

de Cesarea, el «reino milenario» fue interpretado también como el *estado cristiano*, que estaba regido por emperadores cristianos y «majestades apostólicas» [12]. Pero si el estado cristiano es la representación del reino de Dios sobre la tierra, si el *corpus christianum* es el cuerpo visible de esta divinidad, si el «occidente cristiano» o la «civilización cristiana» son la forma político-moral que adopta el reino invisible de Dios, los disidentes de este reino no sólo incurren en el anatema de la iglesia, sino que también se convierten en proscritos a los ojos del estado; esto hizo que los judíos, para bautizarse y para adquirir la emancipación en este estado se viesen obligados a abjurar de su esperanza en un mesías [13]. En efecto, el mesianismo judío hacía ver al «estado cristiano» su propia irredención y con ello ponía en cuestión su legitimidad religioso-cristiana. Esto ha llevado a las confesiones de la Reforma a rechazar como *judaicae opiniones* las esperanzas en el reino milenario [14]. La teología federalista reformada, la teología pietista y la escuela de Erlangen han sido las que primero han revalorizado el milenarismo desde una perspectiva teológica, utilizando para ello argumentos bíblicos o incluso incurriendo en un «biblicismo» exagerado: Israel se convertirá al Señor a través de la intervención directa y especial de Cristo antes del fin de los tiempos. Del mismo modo que del rechazo de Cristo y del evangelio ha surgido la misión entre los paganos, esta misión debe concluir cuando Israel se convierta. La conversión de Israel al fin de los tiempos será el signo exterior del tránsito de la misión mesiánica universal al reino mesiánico. De aquí se deduce que el plan salvífico de Dios para la historia es el siguiente: la obstinación de Israel da lugar a la misión entre los pueblos, a continuación tiene lugar la conversión de Israel y, por último, aparece

12. H. Berkhof, *Kirche und Kaiser*. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im 4. Jahrhundert, Göttingen 1947; A. Dempf, *Sacrum imperium*. Geschichts-und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance, München [3]1962.

13. Fr. D. E. Schleiermacher, *Briefe bei Gelegenheit der politisch-theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter* (1799), en *Sämtliche Werke*, 1. Abt. 5. Bd., Berlin 1846, 1-39, 28 s: «Exijo además, que ellos renieguen formal y públicamente de su esperanza en un mesías; pienso que este es un punto importante en el que el estado no puede condescender con ellos».

14. *Confessio Augustana*, art. XVII y *Confessio Helvetica Posterior*, art. XI. Los luteranos de la «historia de la salvación» del siglo XIX, tales como Fr. Delitzsch, J. Chr. K. von Hofmann, Chr. E. Luthardt, afirman que sólo había de rechazarse el *chiliasmus crassus*, es decir, la espera de un «reino mahometano de gozo y de alegría», pero no su propio *chiliasmus subtilis*.

el «reino milenario», mesiánico, de Cristo sobre la tierra. Durante el tiempo de la misión entre las naciones, la iglesia ha de aceptar compromisos y alianzas con los estados cristianos. Pero, al final, la iglesia se verá privada de todo apoyo por parte de los pueblos y estados cristianos. Para el resto de los cristianos creyentes no habrá otra salvación que el Israel restaurado y convertido [15]. El escenario de la segunda venida de Cristo no será Pepuza ni Münster, Roma ni Ginebra, sino Jerusalén. Allí han de congregarse los suyos. Pues los primeros serán los últimos, pero ellos no serán olvidados. A través de su crucifixión, Cristo se ha convertido en el salvador de los paganos. Pero, en su parusía, él se mostrará también como el Mesías de Israel. Sea cual sea la opinión que se tenga sobre esta apocalíptica moderna defendida por la teología de la historia de la salvación, ella superó el antijudaísmo, ya que superó el absolutismo eclesiástico. Con ella se resistió a la tentación de obligar a los judíos a bautizarse o a invitarlos a «emanciparse» en la sociedad burguesa o en el estado mundial del socialismo. El futuro de Israel es Jerusalén, no Lenin [16].

2. *¿Es Israel un pueblo como los demás?*

Paul Althaus y Rudolf Bultmann se han enfrentado con la teología de la historia de la salvación a propósito del judaísmo. Althaus establece, en el interior del antiguo testamento, una distinción entre el realismo escatológico y el realismo nacionalista.

15. Chr. E. Luthardt, *Apologie des Christentums* II, Leipzig 1867, 182 ss, especialmente 184. Según Auberlen, Jerusalén será el centro del reino milenario, e Israel aparecerá de nuevo en la cúspide de la humanidad. Sólo en el reino milenario serán verdaderamente cristianos el estado, el arte y la cultura (P. Althaus, *o. c.*, 306). Sobre todo esto, cf. también P. Beyerhaus, *Evangelisation und Reich Gottes*, Congreso internacional para la evangelización del mundo (1974), que, partiendo de esta idea, concluye la necesidad de rechazar la cristianización del mundo en la época de la evangelización del mundo, y de la guerra del Yom-kippur de 1973 saca la conclusión de que el «tiempo de los paganos» y, con ello, el tiempo de la misión universal, toca a su fin. Ninguna de estas conclusiones es convincente, pues la acción liberadora es una parte de la misión de Jesús y de la comunidad, ya que esta misión no se reduce en modo alguno a la evangelización. Pero ninguna de estas cosas es aún el reino mesiánico, como tampoco lo es la conversión de Israel.

16. Contra E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* I, 711: «Ubi Lenin-ibi Jerusalem». Cf. sobre esto todo el fragmento: *Altneuland, Programm des Zionismus* I, 698-713. También mantiene una actitud crítica frente a E. Bloch el filósofo judío E. Fackenheim, *El mandamiento de esperar*, en W. Capps (ed.), *El futuro de la esperanza*, Salamanca 1972, 77 ss.

«El realismo de la promesa apunta, más allá del cumplimiento neotestamentario de esta promesa, a su cumplimiento integral» [17]. Ahora bien, el cristianismo rompe con este realismo nacionalista. El que lo siga manteniendo a través de la esperanza en Israel piensa «de un modo calvinista». A partir de aquí, Althaus concluye: «Israel tiene su lugar especial en el plan salvífico de Dios: la iglesia ha sido edificada sobre la base de la historia de Dios con Israel. La iglesia se funda en Israel en cuanto que es el pueblo escogido por Dios, pero Israel desemboca en la iglesia... Israel no tiene ninguna situación privilegiada en la iglesia ni para la iglesia, ni tampoco tiene ya ninguna "vocación especial" en el plan salvífico de Dios» [18]. Pues Cristo «es también el fin del mesías» [19]. Por eso, desde la venida de Cristo, Israel pasa de nuevo a ser un pueblo como todos los demás y queda incluido en el mandato de evangelizar «a todos los pueblos». De un modo similar, Rudolf Bultmann sólo ha visto la dimensión profética de la historia veterotestamentaria en lo que tiene de historia del fracaso a que ha llevado la ley [20]. Israel fue llamado por Dios, pero no por eso dejó de ser prisionero de la historia mundana; ésta fue la contradicción interna de Israel, de la cual el creyente es liberado por el evangelio, que «desmundaniza» su existencia [21]. De este modo, la historia de Israel se convierte en un ejemplo del fracaso de la existencia humana situada bajo la ley. Pero si esta idea se considera de un modo aislado y se pone el acento sobre ella, el antiguo testamento puede ser interpretado desde la perspectiva de la historia de la humanidad y el judaísmo puede ser considerado fácilmente como algo que sirve para poner de relieve (de un modo puramente negativo) el evangelio y la existencia cristiana. La historia de la promesa pasa a segundo término; lo que está en primer plano es la antítesis entre «ley y evangelio». El evangelio de

17. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 309.
18. *Ibid.*, 313.
19. *Ibid.*, 309.
20. R. Bultmann, *Weissagung und Eerfüllung*, en *Glauben und Verstehen* II, 162 ss, 168 ss, en donde Bultmann se enfrenta con la teología de la historia de la salvación de J. Chr. K. von Hofmann: «¿Hasta qué punto la historia veterotestamentaro-judía es una promesa que se ha cumplido en la comunidad neotestamentaria? Lo es en su contradicción interna, en su fracaso»: *Ibid.*, 183.
21. *Ibid.*, 186: «De la misma manera que la fe, para ser realmente fe que justifica, ha de incluir continuamente en sí en cuanto superada la vía de la ley, para ser una actitud escatológica ha de encerrar también la superación de toda tentativa de identificación entre acontecer mundano y acontecer escatológico».

la justificación del pecador «profaniza» a Israel y lo convierte en un pueblo como los demás [22]. Su historia queda privada de todo carácter especial: todos los hombres, ya sean judíos o paganos, son pecadores, pues no han dado gloria a Dios. Por eso, el evangelio que justifica se dirige a todos los hombres por igual, sean judíos o paganos. A Israel no se le puede asignar ya ninguna posición privilegiada en la historia de la salvación, ya que la fe cristiana no tiene interés alguno por la historia universal, sino que se interesa únicamente por la «historia individual» del pecador justificado. Pero en esta acentuación (correcta en sí misma) de la universalidad del pecado y de la gracia, quedan suprimidas las diferencias históricas concretas que el propio Pablo no ha suprimido [23]. Si bien ambos, «judíos y griegos» están bajo el pecado (Rom 3, 9), y Dios justifica por la fe tanto «a los circuncisos como a los incircuncisos» (Rom 3, 30), el evangelio se dirige «al judío primero, pero también al griego» (Rom 1, 16). Precisamente porque Dios «nos encerró a todos en la desobediencia para tener de todos misericordia» (Rom 11, 32), se mantiene fiel a las promesas hechas a Israel y no ha rechazado a su pueblo (Rom 9, 4 s; 11, 2). Por eso, según Pablo, Cristo «fue ministro de la circuncisión en honor de la veracidad de Dios para mantener firmes las promesas hechas a los padres». «Pero los gentiles glorifican a Dios por su misericordia» (Rom 15, 9). Así pues, la universalidad del pecado y del evangelio en modo alguno suprime la diferencia teológica entre Israel y los demás pueblos, sino que deviene concreta en la historia a través de esta diferencia permanente. El evangelio es «el fin de la ley», pero, al mismo tiempo, la ratificación y el cumplimiento de la promesa.

22. G. Klein, *Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus:* EvTh 24 (1964) 126 ss, habla de una «descalificación de la historia de Israel» (155), de la «irrelevancia de todas las diferencias históricas al interior de la humanidad pre-creyente» (159) y de la «indiferencia absoluta» en la cual «ha caído» la humanidad precristiana desde el punto de vista teológico (160). De un modo similar se ha expresado el teólogo luterano ortodoxo Kliefoth, al que cita Althaus, *o. c.*, 313, y con el que muestra de acuerdo: «Cuando el Salvador alcanzó su meta, cuando hubo encontrado su lugar en el mundo llevando a cabo la obra de la revelación y anunciado su evangelio a todos los pueblos, tocó a su fin la misión que Israel tenía realmente, pues ello estaba en la naturaleza misma de las cosas, y, *con ello, quedó automáticamente convertido en un pueblo como los demás*».

23. Cf. a este respecto las equilibradas interpretaciones de G. Eichholz, *El evangelio de Pablo,* Salamanca 1977; U. Wilckens, *Rechtfertigung als Freiheit.* Paulusstudien, Neukirchen 1974, 77-109.

3. *Judíos y paganos.*

Históricamente, la iglesia, de ser una comunidad de *judeocristianos*, ha pasado a ser una comunidad de *judíos y paganos* y, de aquí, a una *comunidad de paganos*. Las cartas paulinas presuponen una comunidad formada de judíos y de gentiles y éste es precisamente su *Sitz im Leben*. Por eso, para aquellos cristianos que proceden casi exclusivamente del paganismo, sus cartas resultan hoy tan difíciles de comprender como lo eran en su tiempo para las comunidades compuestas exclusivamente de judeo-cristianos. En las interpretaciones de Pablo, hay que prestar a esta diferencia más atención de la que hasta ahora se le ha prestado. Este camino histórico de la iglesia, ¿explica la existencia de una teología puramente pagano-cristiana de la iglesia y la de una estructuración del nuevo testamento en consonancia con ella? Esto es precisamente lo que afirma Erik Peterson en sus provocadoras tesis [24].

a) Sólo hay iglesia bajo el supuesto de que los judíos, en cuanto pueblo escogido, no han creído en el evangelio. Así pues, la iglesia es, por su misma esencia, una iglesia de paganos.

b) Sólo hay iglesia bajo el supuesto de que la venida de Cristo no es inminente, es decir, bajo el supuesto de que la escatología concreta ha quedado eliminada y ha sido reemplazada por una «doctrina de las cosas últimas». Esto supone el abandono de los esquemas de pensamiento semíticos y la helenización del cristianismo. Y, además, significa la moralización (en consecuencia, legítima) de los aforismos escatológicos de Jesús; por ejemplo, la frase «El que se ensalza a sí mismo, será humillado» es entendida a partir de la «virtud de la humildad».

c) Sólo hay iglesia bajo el supuesto de que los doce apóstoles, bajo el impulso del Espíritu santo, tomaron la decisión de evangelizar a los paganos.

No obstante, un examen más minucioso de la cuestión nos lleva a la conclusión de que, en los comienzos de la iglesia, las cosas se presentaban de un modo distinto:

a) Sin duda alguna, Jesús no ha fundado ninguna iglesia, pero ha hecho posible la comunidad de los discípulos que le seguían. Mediante su relación con pecadores y publicanos, él ha roto «la barrera de Israel», es decir, la ley. Esto aconteció dentro

24. E. Peterson, *La iglesia de judíos y gentiles*, en *Tratados teológicos*, Madrid 1966, 111-143.

del pueblo, pero, tendencialmente, estaba orientado también hacia el exterior.

b) La comunidad postpascual reunida alrededor de los doce apóstoles simboliza el «pueblo de las doce tribus» renovado mesiánicamente. Por eso ella permaneció en el ámbito de la ley, que debía ser cumplida a través de la fuerza del amor, y en el ámbito de la sinagoga. Ella puede ser considerada como un movimiento de despertar religioso al interior de Israel. La misión entre los paganos fue rechazada porque éstos han de venir a Sión y a Dios una vez que tenga lugar la renovación de Israel. Esto no excluía, evidentemente, todo proselitismo, pero sí la misión activa entre los demás pueblos.

c) El tránsito de la «sinagoga cristiana» a la *ekklesia* tuvo lugar, según todas las apariencias, en el círculo de los siete diáconos reunidos alrededor de Esteban [25]. Fueron ellos los que primero hicieron la experiencia de que algunos gentiles se convertían sin necesidad de hacerse antes judíos y de que, por consiguiente, el Espíritu venía directamente sobre los paganos. La autodenominación de *ecclesia* de la comunidad cristiana parece haberse impuesto por primera vez en Antioquía (Gál 1, 14). La aceptación de esta autodenominación, que lleva consigo un matiz político —pues el vocablo *ecclesia* significa originariamente la asamblea plenaria de los ciudadanos libres de la *polis*— supone una actitud crítica ante la ley y una negativa a realizar el culto en el templo de Jerusalén.

d) Finalmente, la misión entre los paganos en modo alguno va ligada al abandono de la actitud expectante ante la inminente venida de Cristo y de la escatología concreta, sino que es la inversión de las esperanzas judías. Si, mientras Israel mantiene una actitud de repulsa frente al evangelio, los gentiles se convierten ya desde ahora a la fe de Cristo, entonces tiene lugar ya desde ahora lo que, según las esperanzas judías, ha de acontecer después de la redención de Israel. A través de la fe en Jesucristo, los paganos glorifican ya desde ahora al Dios de Israel como Dios de todos los hombres. De este modo, «los últimos», a saber, los gentiles, pasan a ser «los primeros» dentro de la iglesia, mientras que «los primeros», es decir, los judíos, en virtud de su actitud de repulsa, se convierten en «los últimos». Con todo, la diferencia entre judíos y paganos no queda suprimida. Pero el orden es

25. W. Schrage, *Ecclesia und Synagoge*: ZThK 60 (1963) 178-202; H. Kasting, *Die Anfänge der urchristlichen Mission*, München 1969, 127 ss; F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, Neukirchen 1963, 43ss.

invertido. Aunque la iglesia se convierta en una iglesia de paganos, ella sigue siendo iglesia para y con Israel, y no contra o sin Israel. Frente a Erik Peterson, no hay por qué decir que la misión entre los paganos y la glorificación de los paganos y, por consiguiente, la iglesia, supone la renuncia a la «escatología concreta». Tampoco se puede hablar de un proceso de moralización de las promesas escatológicas de Jesús.

e) Si la misión universal, es decir, la iglesia, lleva a cabo en primer lugar la reconciliación de los paganos y deja para el final la conversión de Israel, entonces, la expectativa mesiánica de un futuro lejano se convierte en una *esperanza* actual *a través de la acción*. La salvación de los paganos, que era objeto de esperanza, es experimentada ya desde ahora y es vivida a través de una misión activa. La expectativa del futuro se convierte en una tarea presente. Sobre el trasfondo del origen israelita de la iglesia, la misión entre los paganos y la iglesia de los paganos se convierten en signos y prodigios escatológicos. En la medida en que la estructura del orden salvífico de «judíos y paganos» continúa teniendo vigencia incluso en medio de la inversión temporal en «paganos y judíos», el cristianismo y el judaísmo permanecen ligados entre sí. Sólo cuando se separan se convierte la denominación de «los primeros» en algo perteneciente al pasado y se hace de «los últimos» los únicos. Pero «Pablo está firmemente convencido de que Israel se convertirá cuando la muchedumbre de los paganos haya sido ganada para Cristo. Por consiguiente, él invierte la promesa de los profetas, según la cual, los paganos acudirán a Sión y adorarán a Dios cuando aquélla sea liberada de la ignominia al fin de los tiempos. La misión del apóstol es un enorme rodeo que conduce a la salvación de Israel, de tal manera que los primeros pasan a ser los últimos» [26]. La iglesia misma *es* esta misión de la esperanza y su cumplimiento incipiente a través de la fe de los paganos. Por eso la iglesia misma es este rodeo que conduce a la salvación de Israel, rodeo cuyo fundamento interno radica en la entrega de Cristo por la reconciliación del mundo, pero cuyo motivo externo es el rechazo del evangelio por Israel. Si la iglesia entiende su origen, su camino histórico y su futuro de esta manera, ella se convertirá en una esperanza viva para Israel, e Israel, en una esperanza viva para la iglesia. A través de la misión cristiana entre los pueblos, la esperanza mesiánica de Israel llega a todo el mundo. A través de la salvación del mundo se cumple el futuro de Israel. «La salvación de Israel es inse-

26. E. Käsemann, *Pablo y el precatolicismo*, en *Ensayos exegéticos*, 285.

parable de la de toda la creación» [27]. La reconciliación del mundo con Dios mediante el evangelio es el camino histórico para la salvación del mundo y, por consiguiente, para la salvación de Israel. Pues «si su reprobación es reconciliación del mundo, ¿qué será su reintegración sino una resurrección de entre los muertos?», explicaba el judío Pablo, que, por Cristo, se volvió hacia los paganos para salvar a Israel (Rom 11, 15).

4. *Nuevas actitudes ante Israel*

En la larga historia de las profesiones de fe cristianas apenas encontramos alguna mención de Israel y, mucho menos, un enjuiciamiento teológico. Sólo después de la segunda guerra mundial se rompió el silencio sobre Israel en las profesiones de fe cristianas. Que nosotros sepamos, este silencio ha sido roto por primera vez por la *Hervormde Kerk* holandesa en su *ordo ecclesiae* de 1949, así como en los *Fundamenten en Perspektieven van Belijden*, basados en él [28]. El artículo 8 del *ordo ecclesiae (Kerkordre)* divide el testimonio de los cristianos en tres partes: 1) el diálogo con Israel, 2) la evangelización de los pueblos no cristianos, 3) la cristianización *(kerstening)* del propio pueblo. Esta distinción responde a las diferencias concretas que existen entre los pueblos: con Israel se da un diálogo, que cristianos y judíos llevan a cabo sobre la base del antiguo testamento. A los pueblos no cristianos, el evangelio les anuncia algo nuevo. Por eso se habla aquí de misión. En un mundo cristiano o postcristiano, el testimonio cristiano debe referirse a la historia de su propia acción. Por eso se habla aquí de *kerstening* (cristianización). El artículo 17 de los *Fundamenten en Perspektieven van Belijden* dice a propósito de Israel:

> 1. Dado que los dones de la gracia y el llamamiento de Dios no han conseguido llevarlo al arrepentimiento, creemos que el pueblo de Israel, por cuyo ministerio Dios ha querido bendecir a todo el género humano, no ha sido rechazado ni abandonado por él. Evidentemente, Israel, en cuanto que rechazó a su rey, ha sido *rechazado temporalmente* por Dios y la luz de la salvación se ha vuelto hacia los paganos. Este juicio consiste en que Israel fue abandonado a su suerte y al camino que él mismo escogió: al camino en el que el hombre se sirve de

27. Fr. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* II, 198.
28. *Lebendiges Bekenntnis*. Die «Grundlagen und Perspektiven des Bekennens» der Generalsynode der Niederländischen Reformierten Kirche, eingeleitet und übersetzt von O. Weber, Neukirchen ²1959.

la ley para su propia autojustificación, y cerrándose de ese modo a la predicación que confunde y libera de la gracia hecha por Jesucristo.
2. Así, Israel vive entre los demás pueblos como un signo y un espejo del juicio. Pero, tanto la existencia de este pueblo como la conversión de algunos de sus miembros son signo y garantía de la aceptación final de Israel. Dios reserva aún un futuro para su antiguo pueblo. Pues éste sigue siendo el pueblo de la promesa y el pueblo del Mesías. El que se escandalice de esto se escandaliza del obrar soberano de Dios, al que él mismo debe la salvación. El que atente contra él, atenta contra el beneplácito de Dios y no se sustraerá a su juicio.
3. La comunidad de Jesucristo no llegará a su pleno desarrollo, ni el reino de Dios se manifestará en toda su plenitud mientras Israel no haya sido devuelto —el cuándo y el cómo sólo Dios lo sabe— a su Mesías, a fin de que Israel y los demás pueblos aprendan a confesar la gracia libremente ejercida de aquél que los ha encerrado a todos en la desobediencia, a fin de tener de todos misericordia.

Dentro de la iglesia católica, el cambio de actitud hacia Israel lo ha aportado el concilio Vaticano II. En la *Declaración sobre la relación de la iglesia con las religiones no cristianas* se dice lo siguiente [29]:

Al investigar el misterio de la iglesia, este sagrado Concilio recuerda los *vínculos* con que el pueblo del nuevo testamento está espiritualmente unido con la *raza de Abrahán.*
Pues la iglesia de Cristo reconoce que los *comienzos* de su fe y de su elección se encuentran ya en los *patriarcas*, en *Moisés* y en los *profetas*, conforme al misterio salvífico de Dios. Reconoce que todos los cristianos, *hijos de Abrahán* según la fe (cf. Gál 3, 7), están incluidos en la vocación del mismo patriarca y que la *salvación de la iglesia* está místicamente *prefigurada* en la salida del pueblo elegido de la tierra de la esclavitud. Por lo cual, la iglesia no puede olvidar que *ha recibido la revelación del antiguo testamento por medio de aquel pueblo*, con quien Dios, por su inefable misericordia, se dignó establecer la Antigua Alianza, ni puede olvidar que se nutre de la raíz del buen olivo en el que se han injertado las ramas del olivo silvestre que son los gentiles (cf. Rom 11, 17-24). Cree, pues, la iglesia que Cristo, nuestra paz, *reconcilió por la cruz a judíos y gentiles* y que de ambos hizo una sola cosa en sí mismo (cf. Ef 2, 14-16).
La iglesia tiene siempre ante sus ojos las palabras del apóstol Pablo sobre sus hermanos de sangre, «a quienes pertenecen la adopción y la gloria, la alianza, la ley, al culto y las promesas; y también los patriarcas, y de quienes procede Cristo según la carne» (Rom 9, 4-5), hijo de la virgen María. Recuerda también que los apóstoles, fundamentos y columnas de la iglesia, nacieron del pueblo judío, así como muchísimos de aquellos primeros discípulos que anunciaron al mundo el evangelio de Cristo... No obstante, según el Apóstol, los judíos son todavía muy amados de Dios a causa de sus padres, porque Dios no se arre-

29. Vaticano II, *Declaración sobre las relaciones de la iglesia con las religiones no cristianas*, n. 4, Madrid [2]1967, 615-616.

piente de sus dones y de su vocación. La iglesia, juntamente con los profetas y el mismo Apóstol, espera el día, que sólo Dios conoce, en que todos los pueblos invocarían al Señor con una sola voz y «le servirían como un solo hombre» (Sof 3, 9)... Aunque las autoridades de los judíos con sus seguidores reclamaron la muerte de Cristo (cf. Jn 19, 6), sin embargo, lo que en su pasión se hizo no puede ser imputado ni indistintamente a todos los judíos que entonces vivían, ni a los judíos de hoy. Y si bien la iglesia es el nuevo pueblo de Dios, no se ha de señalar a los judíos como réprobos de Dios y malditos, como si esto se dedujera de las sagradas escrituras. Por consiguiente, procuren todos no enseñar cosa que no esté conforme con la verdad evangélica y con el espíritu de Cristo, ni en la catequesis ni en la predicación de la palabra de Dios.

Si comparamos ambos textos, nos llaman la atención ciertas diferencias:

a) La profesión de fe de la *Hervormde Kerk* holandesa reconoce la situación privilegiada que Israel tiene para la iglesia y para el mundo. El *ordo ecclesiae* habla de diálogo, no de misión. Pero el concilio Vaticano II habla aún de Israel en el marco de las «religiones no cristianas» y de la relación general de la iglesia con ellas. Sólo algunas declaraciones católicas más recientes sobre Israel [30] van más allá de esta visión de Israel en el marco de las «religiones no cristianas». Ahora bien, ni en el Vaticano ni en Ginebra se han sacado hasta el momento las consecuencias de esta visión en el campo de la organización. De Israel continúa ocupándose el secretariado para la relación con las religiones no cristianas.

b) Es común a ambos el reconocimiento de la vocación permanente del pueblo de Israel. La declaración reformadora concluye a partir de aquí que Israel —de acuerdo con Pablo— ha sido rechazado temporalmente y ha sido abandonado a su propio camino, a su propia comprensión de la ley, de tal manera que, sobre la base de este rechazo, la luz de la salvación llegue a los paganos, pero de tal modo que, en virtud de la vocación permanente de Israel, son de esperar en el futuro la aceptación definitiva de Israel y su salvación. La declaración católica no ve el contexto de la historia de la salvación de un modo dialéctico, sino lineal. El pueblo de la nueva alianza permanece ligado espiritualmente al linaje de Abrahán, porque en el éxodo de Israel está prefigurada la salvación de la iglesia, porque Cristo era judío según la carne, así como los apóstoles y la mayoría de los pri-

30. Cf. la importante *Declaración del comité del episcopado francés sobre las relaciones con el judaísmo sobre la actitud de los cristianos frente al judaísmo»*, abril 1973: Judaica 29 (1973) 44 ss.

meros discípulos, y porque la iglesia espera el día en el que todos los pueblos, Israel incluido, invoquen al Señor de un modo unánime. Pero Israel parece ser considerado aquí únicamente como un estadio anterior a la iglesia, sin bien se trata de un estadio que permanece conservado en todos los estadios que siguen y por eso retorna al final del camino. Aquí no aparece con la suficiente claridad la diferencia entre la catolicidad de la iglesia y la catolicidad del reino de Dios.

c) En ambas declaraciones queda abierta la cuestión de cómo hay que entender la comunión positiva entre la iglesia e Israel. La *vocación permanente de Israel* «como luz de los pueblos» puede fundarse en la fidelidad permanente de Dios, que no puede volverse atrás de su elección, su alianza y su promesa. Pero esta fidelidad de Dios a Israel, ¿corresponde a un estado de cosas empíricamente constatable? En apoyo de esto, algunos cristianos han aludido gustosamente a la existencia indigente y a la supervivencia del judaísmo en medio de la dispersión y de la persecución. Pero esto no basta. Hay que reconocer también el motivo subjetivo por el que los judíos han continuado viviendo. La vocación especial de este pueblo es la «santificación del nombre de Dios», por lo cual, la vida y la oración del pueblo judío se convierte en bendición para todos los demás pueblos [31]. Si esto es así, entonces, el mismo orden de las peticiones del «Padrenuestro» parece insinuar que también la esperanza inquebrantable en la «venida del reino» forma parte de la vocación especial de este pueblo [32]. Esta esperanza mesiánica radicaliza la experiencia de la falta de redención de este mundo y destruye las ilusiones positivas de los autosatisfechos, así como las ilusiones negativas de los desesperados. Esto nos permite concluir que también la obediencia a la voluntad de Dios expresada en la *torah* y, por consiguiente, la lucha continua por la justicia, forman parte de la vocación especial de este pueblo [33]. La obediencia a la *torah* no puede ser descalificada de un modo legalista, pues la *torah* es signo y

31. *Ibid.*, 50: «Hay que tratar de caracterizar la vocación especial de este pueblo como la de "santificar el nombre de Dios"... Esta vocación convierte la vida y la oración del pueblo judío en una bendición para todos los pueblos de la tierra».

32. Cf. J. Moltmann, *La esperanza mesiánica en el cristianismo*: Concilium 98 (1974) 265 ss.

33. *Declaración*, 50: «Ver los preceptos del judaísmo únicamente como observancias impuestas bajo coacción equivaldría a infravalorarlos. Los ritos del judaísmo son gestos que crean una discontinuidad en el carácter cotidiano de la existencia y traen a la memoria de aquéllos que los observan la soberanía de Dios».

principio del reino de Dios en la tierra. Así pues, si se reconoce que la vocación especial de este pueblo es la santificación del nombre de Dios, la esperanza en el reino y la realización de la voluntad de Dios, de aquí se sigue una sorprendente concordancia con las tres primeras peticiones del Padrenuestro. Ahora bien, ¿cuál es el origen en cada caso de este ir al unísono? Por parte judía, esta concordancia se deriva de la historia del éxodo y de la alianza, así como de los preceptos de la *torah*. Por parte cristiana, procede de la historia de Cristo y del Espíritu, así como de los preceptos del evangelio.

d) En ambas declaraciones queda también abierta la cuestión de en qué consisten las diferencias entre judíos y paganos. Aquí se trata de la cuestión de la *vocación especial de la cristiandad*. La iglesia no es una organización que continúa la misión de Israel en la historia de la salvación. Ella no reemplaza a Israel. Por eso no puede querer eliminar a Israel. Pero la iglesia tampoco es un movimiento de despertar religioso al interior de Israel, que sólo espera la reintegración de Israel y la restauración de Sión y se esfuerza por ello. La salvación de Israel es inseparable de la de toda la creación. No hay ningún retorno de la iglesia a Israel anterior a la salvación del mundo. La iglesia de la misión entre los pueblos ha nacido de la reconciliación del mundo con Dios y del sacrificio de Cristo, y su ministerio de salvación entre los pueblos ha sido motivado por la actitud de repulsa de Israel ante el evangelio. A diferencia de la vocación de Israel, la vocación especial de la cristiandad consiste precisamente en este ministerio de la reconciliación de los paganos con Dios, en el que se anuncia la salvación del mundo. Consiste en llevar la esperanza al mundo, a fin de que éste se convierta al futuro de Dios y se haga libre a través de esta conversión. Por eso la iglesia no puede permanecer al interior de las «fronteras de Israel», ya que ella ha de preparar a la humanidad para la irrupción de la era mesiánica prometida. Tampoco puede atenerse a la ley ni a la circuncisión. Su vocación especial es santificar el nombre de Dios en el mundo sobre la base del evangelio de Cristo, difundir la esperanza en el reino y cumplir la voluntad de Dios a través de la liberación de los hombres para el amor.

e) En ambas declaraciones aparece con claridad que Israel y la iglesia tienen vocaciones diferentes, cada una de las cuales tiene su propia razón de ser en la historia. Cuando es fiel a su vocación, Israel es como un acicate para la iglesia. «Esta existencia del judío obliga continuamente al cristianismo a tomar conciencia de que no se llega nunca a la meta, a la verdad, sino que

siempre se está en camino» [34]. El judaísmo aporta al cristianismo la experiencia de la falta de redención del mundo. Pero también la iglesia, cuando permanece fiel a su vocación, constituye un aguijón para Israel. Ella atestigua el presente de la reconciliación del mundo con Dios, sin la cual no existe ninguna esperanza fundada en su redención. De esta manera, Israel «excita» a la iglesia «a la fe», como decía Pablo (Rom 11, 11.14). Y la iglesia «excita» a Israel a la esperanza [35].

5. *La «tierra de Israel»*

La cuestión de la «tierra de Israel» y la fundación del estado de Israel en esta tierra [36] constituye actualmente un problema extraordinariamente arduo para la teología. El que reconoce a Israel desde el punto de vista teológico ha de ser plenamente consciente de que, para Israel, Dios, el pueblo y la tierra forman una unidad indisociable. Al igual que antes se separaba gustosamente la idea de Dios del pueblo que la profesaba, a fin de aceptar el monoteísmo veterotestamentario despreciando a la vez al pueblo, hoy se podría caer fácilmente en la tentación de reconocer a Dios y a su pueblo, despreciando al mismo tiempo la tierra y el estado. Para la teología de judíos y cristianos, las guerras por la fundación y la subsistencia del estado de Israel tienen una doble faz: por una parte, el estado es un signo del final de la dispersión y del comienzo del retorno al hogar. Por primera vez desde hace 2.000 años, la existencia judía no sólo puede vivirse en tierra extraña, sino también en la propia tierra. Por primera vez, la existencia judía puede ser vivida nuevamente *de un modo pleno*. Pero, por otra parte, existe el peligro de que Israel pueda convertirse en un pueblo como los demás, y no sólo sea una bendición para todos los pueblos, sino también una maldición para los hombres que han sido expulsados de Palestina.

34. Fr. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* III, 197.

35. Este es, a nuestro entender el sentido de la conclusión final de la *Declaración*: «...Que ellos aparten de sí su vieja hostilidad y se vuelvan hacia el Padre con un *élan* de esperanza, que será una promesa para el mundo entero». La toma de posición judía frente a la *Declaración*, hecha por el gran rabino de Francia, Jacob Kaplan, concluye de este modo: «El gran rabino se complace en subrayar que las orientaciones del episcopado francés discurren paralelamente a la doctrina de los grandes teólogos judíos, para los cuales, las religiones nacidas del judaísmo tienen la misión de preparar a la humanidad para el advenimiento de la era mesiánica anunciada por la Biblia».

36. Cf. Fr.-W. Marquardt, *Die Bedeutung der biblischen Landverheissungen für die Christen*, München 1964.

Si, de acuerdo con Franz Rosenzweig, la salvación de Israel es inseparable de la de toda la creación, la fundación del estado de Israel es un signo, pero un signo ambiguo. La toma de posesión de la tierra por parte de Israel puede dar el necesario soporte a su vocación, pero este soporte, ¿no es santificado ante todo por la vocación y por la justicia? Cuando algunos cristianos reconocen la unidad indisociable entre Dios, el pueblo y la tierra, su propia inseguridad puede llevarles a hacer preguntas para las que ellos mismos no tienen respuesta.

Pero, por otra parte, para la cristiandad, la fundación del estado de Israel no puede ser todavía el signo del final de su misión mesiánica universal. De este modo, el «tiempo de los paganos» aún no ha terminado. A la inversa, la cesación de la misión universal no puede ser un signo de la inminente conversión de Israel. Pablo liga la conversión de Israel a la «resurrección de los muertos». Franz Rosenzweig liga la salvación de Israel a la entrega del reino al Padre por el Hijo y, por consiguiente, a la salvación de toda la creación. La iglesia no puede contentarse con un cumplimiento de sus esperanzas que no incluya esto. Ella no puede renunciar a su misión en aras de otro futuro. Tampoco los judíos han de identificar el sionismo con el mesianismo, sino que, mirando más allá de su tierra y de Sión, han de esperar al Dios que ha de venir y a su reino de salvación.

III. El cristianismo y las religiones

Una vez expuesta la relación especial existente entre la iglesia de Cristo e Israel, hemos de investigar, sirviéndonos continuamente de ella como punto de orientación, las relaciones entre la fe cristiana y las demás religiones. El origen permanente de la iglesia a partir de Israel, la orientación constante a partir de la esperanza de Israel y la vocación especial de la cristiandad que de aquí resulta, es decir, la de preparar el camino al reino venidero, han de ser el punto de partida del diálogo con las religiones del mundo [36a]. El diálogo no puede estar caracterizado por actitudes arbitrarias y fatalistas, sino únicamente por enfoques y valoraciones fundados en la promesa peculiar hecha a la cristiandad y orientados hacia el futuro universal de la humanidad en el reino

36a. En estos párrafos nos referimos sobre todo a *Dialog mit anderen Religionen*. Material aus der ökumenischen Bewegung, ed. H. J. Margull y St. J. Samartha, Frankfurt a. M. 1972.

de Dios. Pero, justamente por eso, hay que tener en cuenta la nueva situación mundial en que se encuentran hoy las religiones y con la que han de contar.

1. *La nueva situación mundial*

En otras épocas, cada nación, cultura y religión de la tierra tenía su propia historia, su peculiar origen y su propio futuro. La historia era el conjunto de las diferentes historias de las culturas, religiones y naciones de la tierra. No existía propiamente una historia universal, sino solamente historias humanas que se desarrollaban en el mundo. Hoy, los pueblos, culturas y religiones forman parte, de un modo inevitable, de «un mismo mundo». El entramado económico, militar, político y social de las interdependencias y comunicaciones crece a ojos vistas. Y, a medida que crece esta interdependencia, los conflictos existentes se convierten en una amenaza universal. Y, puesto que la amenaza universal sólo puede ser superada a través del esfuerzo de todos, se plantea la cuestión de una nueva comunidad. De este modo, en la historia tiene lugar, por decirlo así, un salto cualitativo: hasta ahora, cada pueblo ha tenido su propio pasado y sus propias tradiciones; en lo sucesivo, todos los pueblos tendrán un mismo futuro y una misma esperanza. Esto quiere decir que el futuro de los pueblos es la *unidad* de la humanidad. Los pueblos de la humanidad sólo pueden sobrevivir en una nueva comunidad; si persisten en vivir separados, se verán abocados a su propia ruina. Por eso, el futuro de la supervivencia ha de significar una superación del pasado, tanto en el ámbito nacional, como en el cultural o religioso: este futuro es algo nuevo, ya que es algo hecho en común. Y si la humanidad quiere tener aún un futuro, este futuro ha de ser en común. Hasta ahora, el término «religión universal» se aplicaba a las grandes religiones, las «religiones más elevadas», que rebasaban el ámbito de las naciones, tales como el budismo, el hinduismo, el confucianismo, el Islam y el cristianismo. Este vocablo sólo podrá aplicarse en el futuro a aquellas religiones que cuenten con el «mundo único» que está surgiendo y que participen en la «historia universal» que hay que crear en común. Esta es la nueva situación en que se encuentran las religiones, incluido el cristianismo [37].

37. Cf. a este respecto, *Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft*, ed. por el Consejo Ecuménico de las Iglesias, Stuttgart 1966; J. Moltmann, *La paz en un mundo escindido*, en *El experimento esperanza*, Salamanca 1976, 152-168.

La misión y la propagación del cristianismo han configurado determinados centros a lo largo de su camino histórico: el imperio romano, Europa y América. Como consecuencia de esto surgió un cristianismo que tenía por centro a Roma y, posteriormente, un cristianismo centrado en Europa y América. Durante mucho tiempo, los pueblos y los estados cristianos de Europa y de América fueron el baluarte del cristianismo contra los otros pueblos y estados y también contra las otras religiones. A la vez que el colonialismo y el imperialismo norteatlántico extendió su esfera de influencia sobre todo el mundo en la época moderna, la iglesia se propagó por toda la tierra. Las otras religiones fueron consideradas, o bien como enemigas, o bien como representantes de aquellas supersticiones de las que el cristianismo, en unión con la civilización occidental, ha liberado al hombre. Esta era de la «misión occidental», con todas las perspectivas y con todo el lastre que lleva consigo, está tocando inexorablemente a su fin. Comienza la era de la «misión universal» [38]. Ahora bien, ¿qué significa esto? El cristianismo está más o menos presente en todos los pueblos. Pero, muchas veces sólo está presente bajo su forma occidental. Por consiguiente, ha de desarrollar formas autóctonas, de tal modo que surja un auténtico cristianismo hindú, chino, japonés, indonesio, africano y latinoamericano, así como las correspondientes teologías autóctonas. Así dejará de existir un cristianismo centrado en Europa. Por otra parte, esto quiere decir que el cristianismo autóctono estará en una actitud de diálogo y de intercambio con las demás religiones autóctonas con las que está en contacto. Sin apoyarse en los pueblos y en los estados cristianos, algunos cristianos entablarán de este modo relaciones vivas y auténticas con hombres de todas creencias. El diálogo de las minorías cristianas, desprovistas de poder, con las religiones dominantes, es mirado de un modo distinto al que puedan sostener las mayorías cristianas detentadoras del poder. Pues, en aquel caso, el diálogo puede ser llevado a cabo sin que exista la tentación del poder. Para la cristiandad que se halla dispersa por el mundo, esto supone una situación nueva.

¿Qué actitud ha de tomar el cristianismo ante las demás religiones? *Uno de los objetivos de la misión* es despertar la fe, bauti-

38. Este giro fue postulado en la conferencia de la misión universal de Bangkok (1973) y se hizo patente en ella: cf. *Das Heil der Welt heute.* Ende oder Beginn der Weltmission Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973, ed. por Ph. Potter en nombre del Consejo Ecuménico de las Iglesias, Stuttgart 1973, especialmente 261 ss.

zar a los hombres, fundar comunidades y configurar la nueva vida bajo la soberanía de Cristo. Desde el punto de vista geográfico, esta misión llega «hasta los confines de la tierra». Ella piensa numéricamente e intenta llegar al mayor número posible de hombres. Se guía por criterios cuantitativos y proyecta estrategias para el *church growth* («el incremento de la iglesia»). Aquí no vamos a poner en tela de juicio esta misión, ni tampoco queremos dejar de reconocer sus valores. Pero *la misión tiene también otra finalidad.* Esta finalidad consiste en la transformación cualitativa de la atmósfera vital, del confiar, del sentir, del pensar y del actuar. Este objetivo de la misión consiste en un «contagiar» a los hombres, de cualquier religión que sean, del espíritu de la esperanza, del amor y de la responsabilidad para con el mundo. Hasta ahora, esta *misión cualitativa* se llevaba a cabo, por decirlo así, de un modo inconsciente e incidental, a espaldas de la *misión cuantitativa.* En la nueva situación mundial en que se encuentran todas las religiones y, en especial, la cristiandad, la misión cualitativa debería proponerse, de un modo consciente y responsable, la transformación de toda la atmósfera vital. Ella ya no deberá propagar de paso la atmósfera vital del occidente cristiano. Esta no es más «cristiana» que las otras y, por otra parte, su difusión no resulta demasiado útil ni deseable. En cambio, la misión cualitativa ha de orientarse hacia una atmósfera vital que haga posible la superación de los problemas de la humanidad de hoy: el problema del hambre en el mundo, la lucha de clases, el imperialismo ideológico, la guerra atómica y la contaminación del medio ambiente.

La misión cualitativa es inseparable del *diálogo.* Este ha de ser un diálogo que tome en serio los problemas actuales de la humanidad, no un coloquio interminable que a nada compromete. A través del diálogo, las religiones, incluido el cristianismo, van transformándose, de la misma manera que en los diálogos entre personas van cambiando los rostros, las opiniones y las perspectivas. El diálogo entre las religiones es una empresa en la que sólo puede uno embarcarse cuando adopta una actitud abierta y sincera y sale de él transformado. Esto no quiere decir que en el diálogo se pierda la propia *identidad;* lo que ocurre es que, a través del encuentro con nuestro interlocutor, adquirimos un perfil nuevo. A través del diálogo, las religiones adquirirán, pues, un perfil nuevo. Los cristianos han de tener esperanza en que serán perfiles vueltos hacia el hombre que sufre y su futuro, hacia la vida y hacia la paz. Por consiguiente, si la cristiandad quiere emprender un diálogo abierto y transformador con las otras re-

ligiones, ha de comenzar por liberarse de una serie de prejuicios que abriga frente a ellas.

2. *El absolutismo eclesiástico*

El absolutismo de la iglesia ha hecho al cristianismo invulnerable, inmutable y agresivo. «Fuera de la iglesia no hay salvación posible», definía el concilio de Florencia en 1442 remitiéndose a Cipriano y Orígenes. Con ello se quería decir lo siguiente: «La santa iglesia romana... cree firmemente, confiesa y proclama que "nadie fuera de la iglesia católica, sea judío o pagano, incrédulo o separado de la unidad de la iglesia, participa de la vida eterna, sino que cae en el fuego eterno que ha sido preparado para el demonio y sus ángeles, si antes de su muerte no se incorpora a ella (es decir, a la santa iglesia romana)"» [39]. Aquí, judíos, incrédulos y cismáticos aparecen juntos y son considerados como *massa perditionis*. La iglesia romana es considerada como la iglesia de la salvación. En aquella época, ella era al mismo tiempo la iglesia oficial del imperio. La declaración tuvo como supuesto y como consecuencia las cruzadas, las guerras contra los albigenses y las persecuciones políticas de aquéllos que habían sido declarados fuera de la iglesia. Sólo 500 años después, el concilio Vaticano II ha modificado la posición de la iglesia católica. En este concilio se admite que «todos los hombres de buena voluntad», ya sean judíos, musulmanes o cristianos de otras confesiones, «pueden alcanzar la salvación eterna», al menos en principio [40]. Pues, además de la iglesia católica romana, se considera como capaz de salvación al círculo de todos los hombres «de buena voluntad», círculo cuya extensión ya no es definible. De este modo, los límites de la iglesia visible definida por el bautismo y la pertenencia a ella se hacen más amplios y permeables, pero el problema sigue sin resolver. El viejo absolutismo, rígido y violento, es reemplazado por un absolutismo mitigado, abierto e «ilustrado». ¿No debería la iglesia cambiar su modo de pensar

39. Citado en H. Küng, *Ser cristiano*, 116, con cuya crítica de este modelo teológico estamos totalmente de acuerdo.

40. Esta ampliación eclesiológica del concepto de iglesia ha sido defendida enérgicamente por K. Rahner, *Los cristianos anónimos*, en *Escritos de teología* VI, Madrid 1969, 535 ss. En contraposición a Rahner, seguimos aquí la integración del concepto de iglesia en la «historia de Dios» con el mundo expuesto en el cap. 2 § 4.

con más radicalidad? Fuera de Cristo no hay salvación[41]. Cristo ha venido y se ha entregado por la reconciliación de todo el mundo. Nadie queda excluido. Fuera de la salvación que Cristo trae a todos los hombres no es posible, pues, ninguna iglesia. La iglesia visible, en cuanto iglesia de Cristo, es el ministerio de la reconciliación del mundo llevado a la práctica. De esta manera, la iglesia no es considerada como un absoluto, sino en su relación con el Reconciliador divino y con los hombres reconciliados, de cualquier religión que sean.

3. *El absolutismo de la fe*

También la actitud absolutista de la fe frente a las demás religiones necesita de una revisión. Sobre el trasfondo de la crítica moderna de la religión hecha por Feuerbach, Marx, Freud y Nietzsche, la «teología dialéctica», representada por Karl Barth, Emil Brunner, Friedrich Gogarten y Rudolf Bultmann, ha mostrado enérgicamente que no se puede identificar a la fe con la religión. Desde los profetas y los apóstoles, la fe bíblica ha adoptado una actitud eminentemente crítica frente a la religión. El auténtico enemigo del hombre no es la incredulidad, sino la superstición, la idolatría, la arbitrariedad religiosa y la autojustificación. Siguiendo a los profetas, la verdadera fe destruye los ídolos y fetiches del hombre angustiado. A imitación de Cristo crucificado, ejerce una acción irreligiosa y «atea» sobre las religiones políticas y sobre los ídolos de los pueblos y naciones. La confianza en el Dios trino y uno desdiviniza las realidades que han sido endiosadas y hace posible una vida mundana en el ámbito de la creación. La fe en el «Dios crucificado» priva a los ídolos del poder y de la felicidad tanto de la confianza irreflexiva de la que viven, como del temor supersticioso sobre cuya base ejercen su imperio. La crítica filosófico-moderna de la religión iba dirigida fundamentalmente contra la religión de la sociedad bur-

41. Tal es la opinión de H. Küng, *Christenheit als Minderheit*, Einsiedeln 1965, 36: «La pregunta "¿qué es lo que está fuera de la *iglesia?*" puede plantearse, pero ...es difícil de contestar. La pregunta "¿qué es lo que está fuera *de Dios* y de su plan salvífico?" es una pregunta sin sentido. Desde el punto de vista del plan salvífico de Dios no existe ningún *extra*, sólo el *intra*, nada está fuera de él y todo está comprendido en él, pues "Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. Pues si sólo hay un Dios, también hay sólo un mediador entre Dios y el hombre, el hombre Jesucristo, que se ha entregado en rescate por *todos*"».

guesa. Feuerbach, Marx, Freud y Nietzsche sabían relativamente poco de las otras grandes religiones de la humanidad, así como de la historia de las religiones en general. La crítica de la religión hecha por la primera teología dialéctica tenía ante los ojos la relación entre fe y religión en la época del desmoronamiento del mundo cristiano-burgués. Pero ellos agravaron de tal manera el conflicto de fe y religión desde el punto de vista teológico que surgió una alternativa universal del hombre: ¿religión como autoafirmación del hombre que se siente perdido o fe como respuesta del hombre a la autorrevelación de Dios? Su crítica cristiana de la religión iba dirigida, pues, a este cristianismo que se había vuelto «religioso», no a las otras grandes religiones. Por eso, a partir de la diferencia teológica entre revelación y religión, fe y superstición, no se puede concluir que el cristianismo tiene una postura absolutista frente a las demás religiones. La relación de la cristiandad con las demás religiones hay que determinarla por otra vía. Es en otro plano en el que la crítica de la religión va dirigida a todo hombre, ya sea cristiano, judío, musulmán o hindú. Si distinguimos aquí cuidadosamente, evitaremos, por una parte, el error absolutista de la fe cristiana y, por otra, el peligro de establecer un concepto general de la religión que no tenga en cuenta las diferencias entre las religiones, incluido el cristianismo [42].

4. *El relativismo de la Ilustración*

El absolutismo eclesiástico fue disuelto en Europa por las guerras de religión y reemplazado por el relativismo de la Ilustración y del humanismo. Ante el conflicto que enfrentaba a católicos y protestantes, se buscó una «tercera vía» o la «tercera

42. En su artículo *Die Religionen als Frage an die Theologie des Kreuzes*: EvTh 33 (1973) 401-423, H. Küng ha hecho una crítica de nuestro libro *El Dios crucificado*. Este libro le recuerda la primera teología dialéctica y su descuido de la cuestión de las religiones. Su artículo no pretende «oponerse a la teología de la cruz, sino dar la necesaria apertura (católica) a una teología de la cruz fundada en el evangelio» (p. 404). En *Ser cristiano*, él ha planteado a los teólogos dialécticos la pregunta «¿Arrogante ignorancia?» (p. 118). Esperamos poderle convencer de que trabajamos en común por una «teología de la cruz realmente abierta». Cuanto más en el centro se sitúe a la cruz, tanto mayor será el interés por las otras religiones y tanto más rica y amplia será la pneumatología. Pero, en el fondo, esto sólo quiere decir lo siguiente: cuanto más «evangélico», más «católico».

era, la del espíritu»[43]. A medida que se fueron descubriendo continentes hasta ahora desconocidos y se fueron conociendo otras religiones, se buscó con urgencia en este campo una base humana general que permitiese entender las creencias ajenas y, de este modo, vivir en paz. Partiendo de la tolerancia de los estados modernos frente a las dos confesiones cristianas, se dio un paso más y se desarrolló una actitud de tolerancia universal frente a las demás religiones. Esta tolerancia, que era necesaria para la paz, se fundamentaba de muy diferentes modos. Podemos considerarla como una *tolerancia escéptica.* Si diferentes grupos humanos reivindican la posesión de la verdad absoluta, que, por otra parte, es diferente en cada caso, parece lógico poner en duda el derecho a esta reivindicación y considerar como impostor al que la hace. La tolerancia escéptica se nos muestra en la historia «de los tres impostores» —aquí se alude a Moisés, Jesús y Mahoma—, que nació en el siglo x en los territorios fronterizos arábigo-cristianos[44]. También ha sido atribuida al emperador ilustrado Federico II de Hohenstaufen. En cualquier caso, este escrito tuvo una gran influencia en la época de la Ilustración. Pero la tolerancia escéptica tampoco puede sustraerse ella misma a la necesidad de imponer como obligatoria la no obligatoriedad de todas las reivindicaciones de la verdad absoluta. En su «parábola del anillo», Lessing ha recogido la historia de los tres impostores, pero ha sustituido la tolerancia escéptica por una *tolerancia creadora*:

> Cada uno está seguro de que su anillo
> es el auténtico... Pues bien,
> ¡que cada uno emule a su propio amor,
> puro y libre de prejuicios!

La tolerancia creadora de Lessing no criticaba la certidumbre que las diferentes creencias tienen de estar en la verdad, sino las relaciones existentes entre ellas. El veía el diálogo entre las religiones como un noble certamen en el que cada religión mostraba lo mejor de ella misma sin despreciar a las otras. Para él, la finalidad de la historia (entendida como una noble emulación entre las religiones) era la revelación de la verdad al final de la historia.

43. Cf. sobre esto, Fr. Heer, *Die dritte Kraft.* Der europäische Humanismus zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters, Frankfurt a. M. 1959.
44. *De tribus impostoribus* (1598), ed. G. Bartsch, Berlin 1960.

Por eso relativizaba las religiones a la luz de este futuro y las veía como precursoras de la verdad futura, que ellas creen poseer ya desde ahora. Para él, la oculta verdad futura sólo podía ser vislumbrada ahora en el *ethos* de la humanidad. La verdad misma es «indemostrable». Ella sólo se «manifiesta» a través de la humanidad, del altruismo. Por eso, en la «parábola del anillo», Nathan dice al sultán Saladino: «¡Ay, si hubiese encontrado a uno más entre vosotros que se conformase con ser hombre!»[45]. Para la tolerancia creadora, cada religión es un instrumento de educación de la humanidad y un estadio en el camino hacia la auténtica moralidad. Lessing vivió en una época de reivindicaciones absolutistas de la verdad. «La posesión acaba con toda inquietud y hace negligente y orgulloso», constataba críticamente. Su alusión al carácter oculto de la verdad parecía movilizar los mejores impulsos del hombre. Si la verdad es «indemostrable», la permanente aspiración, a pesar de los riesgos de error que lleva consigo, está por encima de la posesión de la verdad. En cambio hoy, el carácter oculto de la verdad no parece suscitar ningún esfuerzo por alcanzarla. El tránsito de la tolerancia creadora a la tolerancia escéptica domina la era secular. La frase «cada uno ha de salvarse a su manera» tuvo sentido mientras los hombres querían salvarse y les era posible hacerlo de diferentes maneras. La relatividad de las «religiones» desde el punto de vista del futuro de la verdad y su relatividad desde la perspectiva del *ethos* presente de la humanidad, que era la tesis defendida por Lessing se transformaron en lo contrario, en un *relativismo*. En efecto, el relativismo religioso, histórico y moral, o no tiene fundamento alguno, o se basa en un nuevo absolutismo. Incluso si hoy se quisiera orientar a las religiones de la tierra hacia la necesaria paz mundial o hacia la sociedad sin clases, a fin de relativizar sus diferencias, sería imposible sustraerse al problema del absolutismo y del relativismo. Pues, ¿quién está autorizado para y en situación de fijar las condiciones y el objetivo de acuerdo con los cuales han de orientar las religiones su *ethos* y sus funciones? ¿Cuál es la imagen válida del hombre y hacia dónde debe orientarse el futuro de la humanidad? En la mayoría de los casos, el relativismo religioso sólo parece encubrir un nuevo absolutismo, si es que no se comporta ya abiertamente de un modo absolutista. La verdad del relativismo y de la tolerancia fundamentada en él hay que buscarla en la *relacionalidad.* Una vida y una religión

45. Cf. A. Schilson, *Geschichte im Horizont der Vorsehung.* G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte, Mainz 1974.

se hacen relativas en la medida en que se comportan de un modo relacional y entablan relaciones vitales y auténticas con otras vidas y otras religiones. En unas relaciones auténticas, no se sitúa «todo» al mismo nivel y, por consiguiente, se hace «indiferente», sino que cada uno de los interlocutores adquiere para el otro la mayor importancia. Sólo a partir de un entramado de relaciones vitales y auténticas puede surgir algo nuevo para la humanidad. En el fondo, *absolutismo* y *relativismo* son hermanos gemelos, ya que ambos lo consideran «todo» a partir de un punto de vista más elevado, ahistórico. En una historia abierta siempre a nuevas posibilidades, hay que ir paso a paso de una relación a otra, con la esperanza de ganarlo «todo» y de hacer frente a la «nada» que nos amenaza a través de unas relaciones auténticas.

5. *Naturaleza y sobrenaturaleza*

Vamos a tratar brevemente de los *modelos teológicos* tradicionales a partir de los cuales se entiende la relación entre el cristianismo y las otras religiones. Ellos parten del cristianismo para fijar la relación según conceptos cristianos y, por eso, pertenecen todavía a la época del absolutismo cristiano. En primer lugar, estaba el modelo basado en la contraposición de «naturaleza y sobrenaturaleza». De acuerdo con él, las otras religiones pertenecen a la esfera de la naturaleza, del conocimiento natural de Dios y del culto correspondiente a este conocimiento. En cambio, la iglesia cristiana vive de un misterio «sobrenatural» y lo representa. Por consiguiente, a diferencia de las demás religiones, que sólo poseen unas verdades naturales o fragmentos de la verdad, ella representa la verdad sobrenatural o, lo que es lo mismo, la plenitud de la verdad. Ciertamente, la gracia no destruye la naturaleza, sino que la completa. Pero, justamente por eso, la iglesia trasciende todas las religiones y las lleva a su plenitud. Allí donde se implanta la iglesia, ella recoge todos los elementos que su sabiduría sobrenatural considera «buenos, verdaderos y bellos» y los sobreeleva, endereza y completa. Ejemplos de esto los encontramos en la cristianización de las religiones griegas, romanas, germánicas y latinoamericanas. Más tarde, este mismo modelo fue aplicado a la historia universal. Según esta interpretación, todas las religiones paganas son religiones provisionales. Sólo el cristianismo puede ser considerado como «la religión absoluta», ya que vive de la autorrevelación absoluta de Dios y en la pre-

sencia escatológica del Espíritu. El contiene en sí la plenitud de la historia de la esencia divina y representa el fin de la historia de las religiones. Este modelo está también abierto a la integración de todo aquello que hay de «bueno, de verdadero y de bello» en las religiones provisionales según el criterio de la autorevelación absoluta de Dios. Este modelo está asimismo abierto de un modo sincretístico a los fragmentos de verdad existentes en las otras religiones. Ahora bien, la religión cristiana ha de superar a todas las demás justamente en esta apertura sincretística, mostrándose de este modo como «la religión absoluta»[46].

6. *El cristianismo como catalizador*

Si, en su relación con las otras religiones, la cristiandad renuncia a la reivindicación de la verdad absoluta, se insinúa un nuevo modelo para su época postabsolutista: el modelo del catalizador[47]. El catalizador, por su sola presencia, provoca la unión de los elementos que están en contacto. La simple presencia de cristianos en ambientes que poseen otras creencias religiosas provoca estos efectos, en la medida en que los cristianos viven, piensan y actúan de modo diferente. Esto puede llamarse un «contagio» indirecto de otras religiones ocasionado por ideas, valores y principios cristianos. Si es verdad que las religiones hindúes tienen una mentalidad «ahistórica», la experiencia de la realidad como historia que les presentan los cristianos transformará su imagen del mundo. Esto acontece ya a través de la investigación histórica del hinduismo y del budismo; esto tiene lugar también a través de la introducción y de la puesta de relieve del futuro en las lenguas hindúes; por último, esto es ocasionado también por la diferente comprensión que los cristianos tienen del tiempo. Si es verdad que el Islam provoca una actitud fatalista en sus adeptos, el encuentro con el cristianismo hace descubrir en este caso la posibilidad de transformar el mundo y la necesidad de responsabilizarse de su transformación. Si es verdad

46. Este argumento lo ha expuesto W. Pannenberg, *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, en *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 290 ss. F. Wagner, *Über die Legitimität der Mission*, München 1968, 45 s, ha continuado desarrollando a su modo esta idea, a fin de mostrar la «absolutez» del cristianismo a través de su apertura sincretística a los «fragmentos de verdad contenidos en las demás religiones».

47. Cf. H. Küng, *Ser cristiano*, 133 ss: «Lo cristiano, catalizador crítico».

que muchas religiones están tan apartadas del mundo, que fomentan el desinterés por lo social, la presencia de los cristianos las hace descubrir el concepto de responsabilidad social y las impulsa a obrar en consecuencia. Ahora bien, estas acciones catalizadoras indirectas del cristianismo sobre otras religiones no son nunca unívocas, sino siempre ambiguas, especialmente cuando van unidas a la propagación de la ciencia y de la técnica occidentales. Ciencia y técnica, capitalismo o socialismo, no pueden ser considerados como una «cristianización» indirecta de las otras religiones. Pero estas acciones están ahí y han de ser tenidas en cuenta. Hoy es necesario tomar conciencia de esto, a fin de que la acción catalizadora de la fe cristiana sea más clara que hasta ahora y no se confunda con las influencias occidentales.

Los modelos mencionados no son modelos válidos para el diálogo, ya que parten del monólogo del cristianismo consigo mismo y no han brotado del diálogo mismo. Todos ellos formulan la posición cristiana antes de entrar en el diálogo. No la formulan en una actitud de diálogo. Por eso no muestran aún un perfil dialogal del cristianismo. Es necesario exponer tan claramente como sea posible la vocación peculiar del cristianismo, pero esta exposición ha de tener como base una actitud dialogal y relacional, no un monólogo.

7. *Observaciones a propósito del diálogo*

La vida dialogal de las religiones está aún en sus comienzos, unos comienzos humildes y titubeantes. La formulación de los primeros pasos es, pues, más importante que la fijación de un objetivo global. De los *diálogos bilaterales* entre cristianos y judíos, cristianos y musulmanes, cristianos y budistas, budistas e hindúes, musulmanes y animistas, etc., pueden surgir *diálogos multilaterales*, y de los diálogos multilaterales, aquella *comunidad mundial de las religiones* que tan importante es de cara a una sociedad mundial, cuya forma futura nadie conoce aún.

Hemos hablado de una *misión cualitativa*, que tendría como finalidad la conquista de una atmósfera vital común, y hemos dicho que el medio apropiado para llegar a ella es el diálogo. El vocablo «misión», debido a las amargas experiencias que trae a la memoria suena muy mal a muchos oídos. Los cristianos sólo pueden hablar de su misión especial si tienen en cuenta las misiones de las otras religiones y las respetan. Y sólo pueden entablar con ellos un diálogo que tenga sentido si están dispuestos,

no sólo a comunicar algo, sino también a aprender de las demás religiones. Forma parte de un diálogo fructífero, por un lado, un conocimiento preciso de la identidad de la propia fe, y, por otro, el sentimiento de la propia imperfección y una necesidad real de comunión con los demás. Sólo así puede surgir un interés auténtico por la otra religión, una «necesidad creadora del otro»[48]. El diálogo mismo transforma las atmósferas vitales de las religiones, que hasta ahora estaban separadas y mantenían entre sí una actitud a menudo hostil, y crea las condiciones para una comunidad en la que sean posibles la participación, el intercambio y el enriquecimiento recíproco.

De las primeras experiencias de este diálogo surgió el catálogo de conocimientos que las otras religiones aportan al cristianismo[49]. La singularidad de la llamada («Dejad que Dios sea Dios») del *Islam*, el reconocimiento total de la soberanía divina sobre la vida y su crítica de la idolatría antigua y moderna, resulta impresionante para los cristianos y los invita a un autoexamen. La capacidad meditativa del *budismo*, su comprensión de la totalidad del hombre y de su libertad interior, trae de nuevo a la luz ciertos componentes místicos de la fe cristiana que habían sido olvidados y puede llevar a algunos cristianos a un examen de su activismo moderno. El conocimiento de los complicados sistemas de equilibrio que ligan entre sí a los individuos, la sociedad, el entorno natural, los antepasados y los dioses, hace que el prejuicio de «primitivismo» que se mantenía frente a las *religiones animistas* de Africa y Asia quede superado. Según todas las apariencias, en ellas se ha conservado un saber ecológico y genético que el cristianismo moderno ha perdido hace mucho tiempo.

48. *Dialog mit anderen Religionen*, 20.

49. Cf. a este respecto los valores que las otras religiones aportan al cristianismo, valores enumerados en *Ibid.*, 20 s, 26 s y *passim*, así como el catálogo de valores que aporta el cristianismo a las otras religiones elaborado por H. Küng, *Ser cristiano*, 119 ss. Los cristianos deberían comenzar con los valores de las otras religiones. Sobre sus valores deberían hablar los representantes de las demás religiones. La observación de Küng: «La ciencia y la técnica occidental por su misma historia guardan demasiados elementos de la tradición judeo-cristiana para que sea fácil asumir la ciencia y técnica de occidente sin cuestionar las propias posiciones religiosas» (p. 135), puede inducir fácilmente a equívocos desde el punto de vista apologético. ¡Cuántas veces el cristianismo ha sido puesto en tela de juicio incluso por la «ciencia y la técnica occidentales» a pesar de los «muchos elementos» de la tradición judeocristiana contenidos en ellas!

El diálogo trilateral entre judíos, cristianos y musulmanes puede basarse en supuestos históricos comunes y en los múltiples paralelismos que actualmente existen entre ellos. El diálogo con los budistas ha de centrarse ante todo en el problema universal del sufrimiento. El diálogo con las religiones populares podría girar ante todo alrededor de la «fiesta». Una vez que se ha despertado el interés, hay muchos puntos a tratar. Pero ellos irán apareciendo a lo largo del diálogo. Así pues, la tarea primaria es encontrar en cada caso una *plataforma de diálogo*. No es posible por parte de los cristianos fijar *a priori* esta plataforma de diálogo mediante la teología sistemática, pues el vocablo «teología» designa ya algo propio y peculiar del cristianismo, y, dentro del mismo cristianismo, la teología científica o sistemática sólo existe a partir de la edad media. Otras religiones tienen otras formas de expresión y, por consiguiente, opinan que el diálogo ha de tener otro punto de partida, por ejemplo, el culto, la meditación u otros campos de la praxis religiosa. Por eso, el cristiano tampoco puede definir de antemano la relación como un diálogo intelectual. Al igual que cualquier otra religión, el cristianismo ha de ser bien consciente de cuáles son las esperanzas que pone en las relaciones y en el diálogo auténticos con los otros. Por otra parte, el diálogo no puede utilizarse para conseguir un objetivo inconfesado, y es necesario aclarar hasta qué punto el diálogo mismo es esperanza.

«Según eso, el diálogo aspira a expresar el amor, que es lo único que hace a la verdad creadora»[50]. Para la cristiandad, los diálogos y las relaciones con las otras religiones no son un instrumento para conseguir un determinado propósito, sino que tienen sentido en sí mismos, en cuanto que son una expresión de su vida a través del amor. Pues ella vive ante un Dios que es amor y quiere amor. Vive en un Dios que puede sufrir y quiere sufrir en virtud de su amor a fin de redimir al hombre. Por eso, en el diálogo con hombres de otras creencias, los cristianos, a través de su comportamiento, no pueden dar testimonio de un Dios inmutable, apático y agresivo. En la medida en que ellos aman a los otros y muestran interés por ellos, devienen receptivos para lo otro y vulnerables para lo que les es ajeno. Ellos pueden tolerar la alteridad de los otros sin por ello volverse inseguros y sin endurecerse. Lo correcto no es limitarse a dialogar de acuerdo con reglas de comunicación superficiales, sino entablar el diálogo partiendo de la profundidad de la comprensión de

50. *Dialog mit anderen Religionen*, 33.

Dios [51]. Entonces, a través de la apertura al otro y para con lo otro, se atestigua la apertura de Dios al hombre. De esta manera se da testimonio del amor de Dios a través del interés auténtico por el otro. Y así, la vulnerabilidad de Dios es atestiguada mediante la vulnerabilidad del amor y la disposición a transformarse. El autoaislamiento y la misión que busca dominar son siempre signos de una incapacidad para sufrir. Del Dios que vence al mundo mediante la impotencia de su Hijo, que libera al hombre entregándose por él y cuya fuerza se hace poderosa en la debilidad, sólo puede darse testimonio a través del diálogo y de la vulnerabilidad y de la transformación que éste lleva consigo.

Hay que destacar como uno de los momentos estelares del diálogo ecuménico el día en que un musulmán shi'ita echaba de menos en su tradición del Dios soberano el sacrificio de sí mismo por el hombre, esto es, al Dios que se sacrifica y sufre [52]. No se puede sobrevalorar esto o considerarlo como un éxito de la misión, pero puede entenderse como una alusión a que el *sufrimiento del hombre* es el problema central en la mayoría de las religiones. ¿Se puede superar mediante la extinción del deseo de vivir, como hace el *budista?* ¿Puede superarse entendiéndolo como una perturbación del equilibrio cósmico e intentando corregir esta perturbación mediante sacrificios, como piensa el *animista?* ¿Se superará a la manera del *musulmán*, es decir, abandonándose al propio destino a través de una conformidad total con la voluntad de Dios? ¿O, finalmente, se supera a la manera del *cristianismo*, a saber, aceptando el sufrimiento por amor de Dios y transformándolo a través de la esperanza? El diálogo no es solamente un modo de discutir sobre el sufrimiento, sino también de comprender vitalmente las actitudes de los demás frente a él.

Esta conexión que existe entre el *diálogo*, la *vulnerabilidad* y la *cuestión del sufrimiento* nos conduce, más allá de los diálogos entre las religiones, a la actual situación de la humanidad. La comunidad dialogal de las religiones sería mal comprendida si se la situase bajo el lema: «¡Religiones de todo el mundo, uníos contra el creciente secularismo irreligioso o contra el comunismo antirreligioso!». Más bien, el diálogo entre las religiones ha de llevar a un diálogo con las ideologías del mundo actual. Y todo este diálogo ha de ser referido en último extremo a los hombres que hoy viven, sufren y mueren en el mundo.

51. H. J. Margull, *Verwundbarkeit*. Bemerkungen zum Dialog: EvTh 34 (1974) 410-420, con el que estamos de acuerdo y al que seguimos aquí.
52. *Dialog mit anderen Religionen*, 87.

Esta orientación plantea a la indigenización de las comunidades y de la teología cristianas en una sociedad el problema del lugar social de su presencia. En las sociedades divididas en castas o clases existe una notable diferencia entre una indigenización de la comunidad y de la teología cristianas que se sitúa al nivel de las castas o clases dominantes y una indigenización hecha al nivel de las castas o clases humildes, o bien, al nivel de los marginados de la sociedad. Otra diferencia histórica viene creada por el modo en que se ha propagado el cristianismo, es decir, si ha comenzado por la conversión y el bautismo de los reyes o, por el contrario, a través de la conversión y de la liberación de los pobres. Ciertamente, en muchas situaciones se entremezclan hoy la identidad nacional y la social. Precisamente por eso, la indigenización nacional y cultural del cristianismo no basta en modo alguno. El cristianismo ha de indigenizarse también a través del pueblo y esto sólo puede hacerlo compartiendo sus problemas y trabajando por su liberación.

Esta orientación hacia los que sufren plantea también problemas sobre el lugar social de los interlocutores que llevan a cabo el diálogo entre las religiones. Los diálogos en la cumbre de los privilegiados suelen aportar escaso provecho al pueblo que sufre. El diálogo sólo es un signo de esperanza para el pueblo cuando lleva consigo un interés por la vida del pueblo y por su liberación. Por consiguiente, el proceso de indigenización debe conducir a un *cristianismo* auténticamente *indio*, *chino*, *japonés*, *indonesio*, *árabe* y *africano*. Y, ulteriormente, a través del diálogo con las otras religiones, ha de surgir asimismo un *cristianismo budista*, *musulmán*, *animista*, *confucianista y sintoísta*. Existieron motivos sacados del judaísmo para creer en Jesús como el Cristo. Existieron motivos griegos para creer en Jesús como el *Logos*. Existieron motivos germánicos para creer en Jesús como el caudillo de las almas. En las respectivas épocas, aquellos motivos fueron acuñados no sólo por la cultura, sino también y sobre todo, por la religión. La cultura no puede ser separada de la religión. Por eso hoy debemos preguntar también por los motivos hindúes, budistas e islámicos de la fe en Jesús. Esto no puede ser considerado sin más como *sincretismo*. Así como el cristianismo acuñado en las diferentes culturas no se reduce a ser una miscelánea cultural, el cristianismo acuñado a partir de las diversas religiones tampoco es simplemente una mezcla de religiones, sino la *revivificación carismática* de los diferentes dones, fuerzas y posibilidades religiosas orientada hacia el reino de Dios y la liberación del hombre. Al sincretismo, que disuelve la identidad cristiana,

sólo se llega cuando se pierde de vista el futuro al que está llamada la cristiandad. La mera *indigenización* a partir de otra cultura o religión sólo mira hacia el pasado y el presente. La revivificación carismática de las fuerzas culturales y religiosas en orden al futuro mesiánico mira hacia adelante. Si la vocación especial de la cristiandad es preparar la era mesiánica entre los pueblos y preparar el camino a la salvación venidera, ninguna cultura puede ser eliminada ni ninguna religión extinguida. Más bien, todas pueden ser acogidas y transformadas de un modo carismático en la fuerza del Espíritu. Ello no equivale a eclesializarlas o cristianizarlas, sino más bien a orientarlas mesiánicamente hacia el reino. Los hombres de otras religiones y estas religiones mismas aportan multitud de energías y de posibilidades, que no pueden ser reprimidas por el cristianismo, sino que han de ser llenadas de esperanza por él. Sólo así, el diálogo entre las religiones del mundo podrá convertirse en un signo de esperanza para aquéllos que, de un modo impetuoso y sin partir de ninguna religión o práctica religiosa, claman por la vida y la salvación. Para la cristiandad, el diálogo con las religiones del mundo se sitúa en el marco más amplio de la liberación de toda la creación para el reino venidero. Es inseparable del diálogo con Israel y del esfuerzo político y social por un mundo más libre, más justo y más habitable. El perfil dialogal de la cristiandad debería volverse hacia el futuro del reino liberador y salvífico a partir de las posibilidades y energías de las religiones. Este es un perfil que la cristiandad sólo podrá adquirir *a través* del mismo diálogo.

IV. La cristiandad ante los procesos vitales del mundo

1. *La necesaria diferenciación*

Después de reflexionar sobre la posición de la iglesia frente a Israel y la posición del cristianismo frente a las otras religiones del mundo, hemos de preguntarnos ahora por la posición de la cristiandad dentro del «*orden mundano*». También aquí se trata de instituciones y procesos que no pueden ser eclesializados ni cristianizados, pero con los que ha de contar la iglesia y en los que los cristianos persiguen determinadas metas. Como muestra el encabezamiento, a los interlocutores que aquí aparecen en una relación vital no les hemos aplicado la misma denominación que antes. Dado que, al hablar de «iglesia», se alude por lo general a la iglesia oficial o institucional, y puesto que aquí la responsa-

bilidad compete inequívocamente a los cristianos adultos a través de su actividad mundana, es mejor que hablemos de la *cristiandad*[53]. Por otra parte, no hablamos del orden o de las estructuras del mundo en el sentido tradicional —es decir, aludiendo a la familia, la economía, el estado y la cultura—, ya que el modo de concebir estas estructuras parte del modelo del estado premoderno y, por otro lado, el vocablo «orden» lleva consigo un matiz demasiado estático. En realidad, se trata de diferentes campos de la praxis que han experimentado muchos avatares históricos y que son dependientes entre sí, y en los cuales no se trata de conservar un orden previamente dado, sino de regular los procesos de ordenación. Por eso, en lugar de hablar de orden, hablamos de los *procesos* en cuyos conflictos y orientaciones se halla comprometido el cristianismo y ha de comprometerse hoy con más conciencia de lo que lo hizo antes[54]. Anteriormente, el orden mundano era considerado en el marco limitado del propio pueblo, de la propia nación y de la propia sociedad. Las doctrinas de la iglesia en torno a este orden del mundo tenían ante los ojos aquella sociedad que se podía designar con la expresión *corpus christianum* o «mundo cristiano». En la era de la interdependencia creciente de todos los pueblos y sociedades de la tierra, la limitación a la propia sociedad o al «mundo cristiano» sólo puede provenir de una mentalidad estrecha. Dado que la cristiandad se halla implicada en procesos económicos, políticos y culturales —y que ella lo está de hecho en todas partes—, se trata, por consiguiente, de *procesos mundiales*. Ella ha de reconocer esta interdependencia y liberarse de toda estrechez de miras nacionalista y cultural. La cristiandad no es un fin en sí misma, sino que está en función del reino venidero. Este reino es esperado por los cristianos como el futuro de toda la creación y, por consiguiente, sólo puede ser preparado en unión de los demás hombres. Pues la esperanza de la cristiandad no se orienta hacia «otro mundo», sino hacia un mundo transformado en el reino de Dios. Por eso, las concepciones cristianas del objetivo de los procesos mundiales no forman parte únicamente de la ética social, sino que son parte de la misión global de la cristiandad en la historia en orden al reino. La iglesia no puede entenderse a sí misma si no entiende su misión y su esperanza en relación con estos procesos mundiales.

53. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, 393 ss.
54. Para una exposición más detallada de este punto, cf. J. Moltmann, *La función de la historia en la ética social cristiana*, en *Esperanza y planificación del futuro*, Salamanca 1971, 247-287.

Dentro de una red de relaciones muy extensa, podemos distinguir en el proceso del mundo tres dimensiones fundamentales:

1. *el proceso económico,* que tiene lugar a través de luchas económicas y de la explotación de la naturaleza. Aquí es necesaria la liberación del hombre y de la naturaleza de la explotación de que son objeto;
2. *el proceso político,* que acontece a través de la lucha por el poder y el control del mismo. Aquí se hace necesaria la liberación política del hombre de la opresión;
3. *el proceso cultural,* que tiene lugar a través de la lucha por los privilegios de la cultura, de la raza y del sexo. Aquí es necesaria la liberación del hombre de su alienación por el hombre.

Los progresos asimultáneos y egoístas en las distintas dimensiones han llevado al mundo a una crisis global en la que la humanidad y su base vital natural se hallan abocadas a su autodestrucción. El *progreso* comienza a devorarse a sí mismo. Por eso se insinúa hoy por doquier, tanto a pequeña como a gran escala, la imagen del *círculo diabólico.* Las acciones de quienes tienen esperanza en la supervivencia de la humanidad y en una vida con sentido, humana, han de coordinarse con las oportunas contraestrategias, si quieren obtener algún resultado eficaz. Hablar de la teología de la liberación económica, política y cultural no significa una parcelación de la teología, sino la necesaria diferenciación de la reflexión teológica sobre las acciones concretas en las distintas dimensiones a la luz de la misión peculiar de la cristiandad y de su esperanza omniabarcante en el reino venidero.

2. *La voluntad de vivir frente al derrotismo*

Las actuales crisis económicas, políticas y culturales del mundo sacuden al hombre hasta en lo más profundo de su *voluntad de vivir.* Por eso, se le exige a la cristiandad, no sólo una toma de postura ética que conduzca a la liberación del círculo diabólico en que ha caído la humanidad, sino también (y con la misma urgencia) la presencia de su fe. Las crisis no pueden resolverse únicamente a partir de una ética más perfecta, pues el desaliento cunde hasta tal punto que muchos hombres, a pesar de saber lo que deberían hacer, no lo hacen. En esta crisis, creer significa *coraje de existir, sí a la vida, fidelidad a la tierra.* «Sólo de una voluntad enérgica orientada hacia el más acá puede surgir (después de la crisis vital) la fe en el más allá; el que *no quiere* creer, no puede creer... Este es el motivo de la ruina de la religión: una

ruina a la que no se puede llegar. En circunstancias pasables, los hombres viven muy a gusto; pero este "vivir a gusto" no cuesta ningún trabajo. Una vez que ha terminado la película se apaga el televisor. ¿Otra vez? ¿Seguir? ¿Por qué? Por lo demás, el hongo nuclear se expande en el aire. La espada está a punto de caer. Bien haya el que acabe antes. Por consiguiente, si se quiere misionar, es preciso fortalecer la voluntad de vivir; la angustia no sirve de nada. Pero, ¿dónde están los argumentos?»[55]. En una situación de floja apatía y de creciente disminución de la voluntad de vivir, la fe cristiana ha de manifestarse a través del coraje para encarnarse, del amor apasionado a la vida, del interés ardiente por la existencia, de tal manera que el apático «vivir a gusto» adquiera una fuerza que se oponga a la muerte, a la catástrofe y a aquéllos que intentan acelerarlas. El hechizo que lleva consigo el lento acostumbrarse al empeoramiento de la calidad de la vida a través de la injusticia, la opresión y las catástrofes operadas por los hombres puede ser roto. Si la humanidad quiere tener un futuro, ha de ser superado todo sentimiento derrotista.

Las esperanzas entusiásticas que movilizaron a las generaciones anteriores y pusieron en marcha la revolución industrial se han venido hoy abajo. Las esperanzas que habían sido puestas en el progreso, el desarrollo y el lucro se han trocado hoy en fatalismo, furia suicida y nostalgia. Ellas han quedado profundamente decepcionadas. Ya no pueden ser puestas en la revolución industrial, sino que es preciso formularlas de nuevo a fin de que sean capaces de sujetar y controlar esta revolución. Precisamente por eso, ellas han de recobrar su auténtica vitalidad. En la crisis actual del progreso, la *fuerza de la esperanza* se manifiesta ante todo en la voluntad de vivir incluso en medio de las funestas crisis. Frente a los procesos económicos, políticos y ecológicos, ella ha de estar dispuesta para hacer lo que sea oportuno en cada caso y para sacrificarse por ello. Sin el renacimiento de la fuerza de la esperanza, que, frente a la posible destrucción del mundo, quiere y prepara la vida, no es posible la supervivencia de la humanidad[56].

Por último, también forma parte de la voluntad de vivir y de la fuerza de la esperanza el redescubrimiento de la *capacidad de sufrimiento*. Las empresas industriales, políticas y culturales de la época moderna son grandiosos intentos de superar el dolor

55. R. Schneider, *Winter in Wien*, München 1959, 197.
56. A. M. Kl. Müller, *Die präparierte Zeit*, Stuttgart 1972.

o, al menos, de reducirlo. Pero el progreso en la superación del sufrimiento humano tuvo lugar en gran parte a expensas de mayores sufrimientos por parte de otros hombres. Cuando el volumen del sufrimiento es desplazado, aquéllos que han sido librados de él tienen fácilmente la impresión de que el sufrimiento ha sido vencido. Pero, cuando una sociedad vence su hambre convirtiendo en hambrientos a otros hombres, o supera sus opresiones esclavizando a otros, no puede hablarse de que «el sufrimiento ha sido superado». Si es verdad que las «fronteras del desarrollo» se hacen visibles en el horizonte de un futuro próximo y fechable —y de esto no es posible dudar—, entonces esta superación del sufrimiento también tiene sus límites [57]. El ideal que lleva consigo el progreso occidental, es decir, el de conducir a una vida sin sufrimientos y libre del dolor, es insostenible, yarque añade nuevos sufrimientos y nuevo dolor a los ya existentes. Y no se puede decir que aquí se trate simplemente de lamentables «efectos secundarios». Se trata de algo que este progreso lleva necesariamente consigo. Por consiguiente, es necesario que el sufrimiento que no pueda ser superado se reparta de un modo justo y equitativo entre todos los hombres. El ideal de una vida sin sufrimiento hace al grupo de hombres que disfruten de este ideal apáticos y brutales con los demás grupos a costa de los cuales se realiza este ideal. Por eso, el desembarazarse del sufrimiento cargándolo sobre los hombros de los otros deviene insoportable para ambos grupos. La humanidad sólo puede tener futuro si éste es un *futuro en común, para todos.* Si la humanidad quiere tener un futuro en común, de tal manera que los hombres no se hagan sufrir o se exterminen recíprocamente, los que ahora son capaces de actuar han de redescubrir el sentido del sufrimiento. Sólo la solidaridad en el sufrimiento da la capacidad de comunión. Con ello ha de despertarse también la capacidad para el sufrimiento en el sentido de sensibilidad para con lo otro y atención hacia lo nuevo.

En este contexto, el deber de la cristiandad es superar el desaliento mediante el *apasionamiento por la vida,* hacer posible la vida frente a la amenaza de la muerte a través de la *fuerza de la esperanza* que lleva consigo la fe, atajar la actitud que intenta cargar el sufrimiento sobre las espaldas de los otros mediante *el amor que es capaz de sufrimiento* y, frente a la «lucha por la existencia», adoptar una actitud solidaria.

57. J. B. Metz-J. Moltmann, *Leidensgeschichte*, Freiburg 1974; D. Sölle, *Sufrimiento*, Salamanca 1978; A. M. Kl. Müller, *Verwandelnde Kraft des Leidens*: Luth. Monatshefte 13 (1974) 468-474.

La iglesia no debe anteponerse a sí misma a los demás órdenes naturales, invocando el que éstos son imperfectos mientras que, por el contrario, ella es *societas perfecta*. Su propia organización jerárquica no es más que un producto de la historia condicionado por el tiempo y en cuanto tal no refleja aún el reino de Dios. La misión de la iglesia no puede ser configurar al mundo a su imagen. Toda ingerencia directa de la iglesia en la economía, la política y la cultura ha dado lugar hasta ahora a la sospecha, difícil de desmentir, de estar al servicio de los propios intereses eclesiásticos. Por eso la iglesia no debe arrogarse ninguna *potestas directa* en las cosas mundanas. El modelo de la limitación y complemento recíprocos entre la iglesia y el orden profano funcionó mientras existió un «mundo cristiano». Pero desde que aquel orden profano comenzó a emanciparse cada vez más del «mundo cristiano», ya no se puede decir que es limitado y completado por la iglesia. Evidentemente, la fe eclesial reivindica además la liberación del orden profano para su verdadera mundaneidad, liberándolo de sucedáneos religiosos e idolatrías ideológicas. Pero, en la medida en que la razón económica, política y cultural ha conquistado hace tiempo su propia libertad, aquella reivindicación de la fe se reduce a ser en la mayoría de los casos una justificación suplementaria de lo que ha sido ya alcanzado sin contar con ella. La reivindicación de la liberación del orden mundano para su verdadera mundaneidad por parte de la iglesia y la reivindicación hecha por la fe, de haber otorgado a la razón su racionalidad secular, se basa en una *potestas indirecta* de la iglesia y de la fe. Pero también esta reivindicación se ha vuelto hoy inoperante.

Si partimos de la situación de la cristiandad en el mundo y de los cristianos en sus actividades y responsabilidades profanas, llegamos a la conclusión de que no se trata ni de la eclesialización del mundo, ni de un respeto exagerado a la autonomía de la esfera profana, sino únicamente del conocimiento de determinadas *líneas y orientaciones* de la acción cristiana. Para los cristianos, estas orientaciones vienen motivadas por la voluntad de vivir, la fuerza de la esperanza y la capacidad de sufrimiento que lleva consigo su fe. Estas orientaciones están vueltas hacia el futuro de la creación en el reino de Dios y son actualizadas a través de la fuerza del Espíritu y de las posibilidades de la historia. Procedentes de la liberación operada por Cristo, determinadas por la esperanza, que rebasa todo presente histórico, ellas harán en el momento oportuno lo que sea vitalmente necesario para resistir al poder de la muerte y a los poderes mortíferos.

3. *La cristiandad ante el proceso económico: simbiosis*

El vocablo «economía» significa originariamente «ciencia del gobierno del hogar»[58]. En los comienzos de la historia griega, la economía era una parte de la política del estado-ciudad, pues, para el ciudadano griego, el hogar más grande era su *polis*. Por eso Aristóteles consideró la economía como una parte de la filosofía política. Hasta la época moderna, la economía fue estudiada en el marco de la teología moral y de la ética. Ella continuó siendo una parte de la política. Sólo con la separación entre la filosofía natural y la filosofía moral y, por otra parte, con la separación entre las ciencias naturales y la ética, surgió a fines del siglo XVIII aquella autonomía de las ciencias económicas que ha sido expresada mediante el concepto de «economía pura»[59]. Esta corresponde a la separación burguesa entre estado y sociedad y a la separación industrial entre trabajo y familia. El rápido desarrollo industrial y la expansión económica de los países industriales ha llevado a que hoy las categorías económicas sean más amplias que las políticas y a que las instituciones políticas sean cada vez menos capaces de regular las grandes organizaciones económicas, su poder y los conflictos que ellas provocan. Han surgido mercados mundiales que escapan al control de los estados nacionales y de las instituciones interestatales. De hecho, lo único «universal» que hay en el mundo actual es el *dinero*[60]. Si bien los tipos de cambio son fluctuantes, el sistema monetario es una realidad universal. Esto facilita el intercambio económico. Hace posible la comunión a través de la compra y de la venta, ya que el dinero mismo es algo así como un símbolo de la posibilidad. Con el dinero no sólo se «especula», sino que él mismo es una realidad especulativa. Trabajo y mercancías, de ser una realidad, se transforman en una posibilidad al ser convertidos en dinero. A su vez, el dinero puede ser transformado en la realidad de las mercancías y del trabajo de muy diferentes maneras. Pero, desde otro punto de vista, el dinero es también una realidad especulativa. Mientras la economía fue regulada por la política, las monedas llevaban la efigie del emperador (cf. Mt 22,

58. Seguimos aquí las indicaciones de A. Th. van Leeuwen, *Op weg naar een economische theologie*: Tijdschirft voor Theologie (1973) 391-406.

59. Este proceso ha sido brillantemente descrito por J. Schumpeter, *History of economic analysis*, London 1961.

60. Las reflexiones filosóficas y teológicas sobre el dinero escasean. Cf. no obstante, G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Leipzig [6]1930; Fr. Delekat, *Der Christ und das Geld*, München 1957.

21). Ellas representaban el ámbito del poder imperial. También hoy las monedas y los billetes de banco llevan emblemas nacionales, pues los estados han de garantizar el valor del dinero. Los dólares americanos, además de la confianza en la nación, exigen también una confianza religiosa, pues llevan la inscripción: «In God we trust». Pero, en el fondo, la sociedad industrial-burguesa, a través del sistema monetario internacional y del mercado mundial, ha creado hace tiempo un mundo a su imagen. Si las monedas son universalmente convertibles, ya no son un *speculum* del soberano o de algunas naciones, sino de esta sociedad, que es tendencialmente «universal». Lo que aparece en las monedas y en los billetes de banco es el reflejo de nuestra propia imagen, que es lo que nos hace posible entablar relaciones con los demás hombres y realizar intercambios con ellos. Ciertamente, estas relaciones basadas en las posibilidades del dinero no pueden ser llamadas «humanas». En efecto, a través de ellas, el hombre sólo entra en comunicación con los demás en cuanto *homo oeconomicus*, en cuanto mano de obra o comprador. Sobre este plano, todas las demás relaciones carecen de importancia, ya que no son reductibles a la pura dimensión económica. Pero el «hombre económico», reducido a su capacidad como productor y consumidor, es el primer «hombre universal» que hoy aparece. La «pura economía» sólo es «pura» en cuanto que se limita a estos aspectos del hombre y se refiere a un universo en el que las diferencias políticas, culturales, sexuales, nacionales y religiosas entre los hombres carecen de importancia [61].

Ahora bien, la realidad humana nunca es «puramente económica» y, por otro lado, la «pura economía» no es nunca tan «pura». La economía lleva aparejados siempre una serie de necesidades, reivindicaciones y valores que le son previos y que van ligados a su progreso. La economía se sitúa en el contexto de un *ethos* social y se alimenta de él. Mientras este *ethos* «se entiende por sí mismo», no se necesita tenerlo en cuenta y se puede hablar de «pura economía». Pero si deviene problemático, la economía ha de adoptar una actitud crítica ante su contexto ético y político, al igual que, a la inversa, ética y política han de hacer un examen crítico de su base económica. Entendemos aquí por *ethos* y valores vigentes los anhelos vitales, las reivindicaciones fundamentales y los intereses dominantes en una sociedad determina-

61. Esto lo ha expuesto acertadamente Hegel en su análisis del «sistema de la necesidades»: cf. *Philosophie des Rechts*, 8 § 188 ss.

da[62]. Pero con ello aún no se ha dicho nada sobre su cualidad moral. Los anhelos, reivindicaciones e intereses tienen su lugar en la vida de la sociedad y regulan esta vida. No son inmutables, pero son «absolutamente válidos» para su época, en el sentido de que los hombres tienen la impresión de que las cosas no podrían ser de otro modo. Sólo cuando la realización de estos anhelos, la satisfacción de estas reivindicaciones y el logro de estos intereses conduce a crisis y a catástrofes, se hace posible y necesaria una «inversión de los valores».

¿Qué *valores* están en el origen de la economía moderna? Si comparamos la economía moderna con la economía de las sociedades premodernas, la distinción más importante que encontramos es la diferencia entre *crecimiento*, expansión y universalidad, de un lado, y *equilibrio* dentro de unos límites, del otro[63]. Las culturas primitivas no eran en modo alguno primitivas, sino más bien sistemas de equilibrio muy complicados que regulaban la relación del hombre con el hombre, de los grupos humanos con la naturaleza y de ambos con los dioses. Por el contrario, el mundo moderno está fundamentalmente orientado hacia el crecimiento, la expansión y la conquista, sin que exista la menor mesura interior ni la menor consideración externa. Para ella, la no expansión o el crecimiento nulo son equivalentes al estancamiento. Por otra parte, la política inflacionaria puede llevar a un falso desarrollo y a una recesión. Las características de la economía moderna presuponen en el hombre un ansia de vivir insaciable, que le impulsa a superar toda meta ya alcanzada. El quiere vivir, pero la simple vida no le basta, desea una vida más intensa, una vida plena y feliz. Para él, una vida que se mantenga dentro de unos límites no vale la pena. Hay siempre más vida o menos vida. Una vida intensa significa poder gozar de ella, realizar las propias posibilidades —que se consideran ilimitadas—, superar todo lo negativo, que constituye un obstáculo para el ansia de vivir, y conquistar lo positivo, que acrecienta este ansia. Esta inextinguible ansia de vivir va emparejada con una voluntad de poder y una actitud de dominio. La vida es poder y voluntad de poder.

62. Sobre lo que sigue, cf. G. Picht, *Wir brauchen neue Überzeugungen.* Von der Wechselwirkung zwischen Wachstum und Werten: EvKomm 6 (1973) 329-332.

63. Cf. entre otros, D. H. Meadows, *The limits of growth.* A report for the Club of Rome's project on the predicament of mankind, New York 1972. La discusión sobre estos estudios ha sido expuesta por Kl. Scholder, *Grenzen der Zukunft,* Stuttgart 1973.

Si se es europeo, se puede ver en esta inquietud la peculiaridad misma del ser-hombre: «En todos los casos y a diferencia de la bestia, el hombre es ...el eterno Fausto, la *bestia cupidissima rerum novarum*, que jamás se contenta con la realidad que le rodea, siempre ávido de sobrepasar los límites de lo que él es aquí y ahora, siempre ansioso de trascender la realidad que le rodea»[64]. Pero, si se es africano, también se puede ver únicamente aquí la mentalidad aventurera del europeo moderno. La convicción de que el valor del hombre radica en el logro de sus exigencias y en el acrecentamiento de su poder ha surgido por primera vez en los comienzos del capitalismo, a principios de la edad moderna. Ella ha llevado a dar una nueva interpretación a la doctrina bíblica del hombre como ser hecho a imagen de Dios, interpretación que ha tenido consecuencias funestas[65]. De acuerdo con la tradición bíblico-cristiana, la misión del hombre de dominar la tierra se basa únicamente en su condición de ser hecho a imagen de Dios. Pero, desde Francis Bacon y René Descartes, se ha hecho el razonamiento inverso, es decir, lo que funda esta condición del hombre como ser hecho a imagen de Dios es su dominio creciente sobre la naturaleza. El objetivo de este dominio universal del hombre a través de la ciencia, la técnica y la economía es la restauración de su posición en el paraíso. A través de ella, él ha de convertirse en «maître et possesseur de la nature». De esta perversión de la imagen cristiana del hombre surgió la convicción de que el hombre tiene un poder omnímodo sobre el mundo que ha sido dominado por él[66]. Por eso, el dominio significa propiedad, y la propiedad supone utilización y explotación para los propios fines.

Las consecuencias que este *ethos* moderno ha tenido sobre la economía y la ecología son harto conocidas. A la conquista científica (objetivización) de la naturaleza siguió el desmontaje técnico de los sistemas vitales naturales y su explotación como «materia prima» para la industria humana. El creciente consumo exige una producción igualmente creciente y, a la inversa, el aumento de la producción ha de ser impulsado por un acrecentamiento del consumo. Así han surgido por doquier procesos de crecimiento que escapan a todo control: el crecimiento de la pro-

64. Cf. M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires [7]1968.
65. *Humanökologie und Umweltschutz*, ed. E. von Weizsäcker, Stuttgart 1972, 49 ss.
66. H. Ozbekhan, *The triumph of technology: can implies ought*, citado en E. Fromm, *La revolución de la esperanza*, México 1970, 42 ss.

ducción industrial, el de la contaminación del medio ambiente, el de las ciudades, el crecimiento de las necesidades energéticas y de materias primas; al mismo tiempo, han aumentado la excitación y la inseguridad interior del hombre. Los diferentes procesos de crecimiento se estimulan recíprocamente. Ello da lugar a una espiral cada vez más amplia, cuyo futuro no es ya una vida más y un poder mayor, sino la muerte universal de la humanidad y de la naturaleza orgánica. No obstante, el *ethos* de la sociedad que fomenta estas espirales de crecimiento no ha variado. Las exigencias de vida y de poder son tan desmesuradas como antes y tienden a satisfacer las necesidades vitales más elementales. Pero en la sociedad imperialista, la satisfacción de estas necesidades ya no le basta. La satisfacción de ciertos anhelos da lugar a un aumento de las exigencias, de tal manera que las necesidades y su satisfacción se aceleran recíprocamente. Esta carrera entre necesidad y satisfacción es el motor de la economía expansionista.

Sean cuales sean hoy los «límites del crecimiento», es claro que la limitación de los recursos hace imposible un crecimiento indefinido, y que con posibilidades limitadas es imposible satisfacer exigencias ilimitadas. Si continúa la aceleración desmesurada de las necesidades y las satisfacciones, esta carrera nos llevará a una crisis global, que pondrá fin a todas las exigencias. Si continúa la idolatría del crecimiento, de la expansión y de la explotación, el mundo se acerca a pasos agigantados a una catástrofe, que hará imposible toda economía humana. El crecimiento indefinido de las exigencias de una vida más intensa y de un poder cada vez mayor eran hasta ahora el combustible que alimentaba al «progreso». Hoy, aquellas exigencias pueden ser también la causa de una catástrofe.

En esta situación catastrófica, aparece claro que la economía ya no es «pura economía». Ella no fue nunca una ciencia de la acción sin valor alguno, pues vivió siempre (también en su forma autónoma que se ha dado en llamar «pura») de un *ethos* social que le servía de base y de las necesidades, exigencias e intereses de los hombres y de la sociedad. Por eso no ha existido ningún respeto por la «autonomía de la economía» y sus «leyes objetivas». La interacción entre las necesidades humanas y la economía se ha hecho hoy consciente porque las necesidades invertidas hasta ahora en la economía llevan a conflictos y catástrofes. El funcionamiento conjunto de economía y necesidades existente hasta ahora ha comenzado a convertirse hoy en algo peligroso. Se trata de poner fin a la carrera entre necesidades y satisfacciones mediante una inversión de los valores, a fin de, una vez modificadas las ne-

cesidades, buscar otras satisfacciones. El «hombre económico» no es ya únicamente la imagen hipotética del hombre que tienen las ciencias económicas, sino, al mismo tiempo, el hombre real, que se comporta de un modo análogo. Sin el *ethos* capitalista de la sociedad y sin el hombre, que se reduce y se deja reducir a su condición de trabajador y de comprador, no existiría aquella «economía pura» orientada hacia la explotación de la «mano de obra» humana y de la «materia prima» de la naturaleza.

¿Qué actitud ha de tener la cristiandad ante la economía y qué línea ha de seguir partiendo de las posibilidades de que dispone? El antiguo testamento ha reconocido siempre que la tierra es «propiedad del Señor»: «De Yahvé es la tierra y cuanto la llena: el orbe de la tierra y cuantos la habitan» (Sal 24, 1). La exégesis rabínica ha utilizado en este pasaje la palabra *oikonomos* y ha explicado lo que significa: «Dios es el Señor de la casa porque el mundo entero es propiedad suya, y Moisés, su *oikonomos*»[67]. Cuando, en el nuevo testamento, se reconoce a Cristo como el Señor del reino de Dios, se expresa la misma idea. La «casa» cuyo Señor es Jesús y que hay que disponer según su voluntad es llamada *oikumene*, «el mundo», y los que habitan en ella, *katoikountes*. En este sentido, el ámbito de la economía no queda excluido de la soberanía liberadora de Cristo. Si entendemos el vocablo «salvación» en un sentido omniabarcante, la teología cristiana es también teología económica y, si se quiere, «teología materialista». No pensamos con mentalidad clerical cuando decimos que, cuando los cristianos dejan de estar presentes y de dar su testimonio en una esfera cualquiera de la vida, dejan también de tener esperanza. La conversión de la orientación vital al reino de Dios, a través de la cual los hombres se hacen cristianos, es una conversión que abarca todas las dimensiones de su existencia. Por eso incluye también el alejamiento de las funestas orientaciones vitales presentes en la economía actual y la conversión a una vida que supera la muerte.

Podemos partir de que, para la cristiandad, no es la voluntad de poder y de dominio sobre la tierra lo que hace que el hombre sea un ser a imagen de Dios, sino, a la inversa, su condición de ser hecho a imagen de Dios es lo que otorga al dominio del hombre sobre la tierra su norma y lo que hace al hombre responsable. Los cristianos que tomen en serio esto romperán, por consiguiente, con aquellos valores y necesidades que impulsan a la economía moderna. En lugar de la satisfacción sin escrúpulos

67. A. Th. van Leeuwen, *o. c.*, 396 s.

de todas las exigencias, ellos buscarán la *comunión*, en lugar de la lucha por la existencia, la *paz en la existencia*, y en lugar de la voluntad de dominio, la *solidaridad con los otros* y con la naturaleza. Según eso, ellos aspirarán a romper el *ethos* de la sociedad y de la economía que ha imperado hasta ahora y a introducir cambios en el comportamiento económico y social de los hombres. Sólo cuando los hombres no se vean coaccionados a considerarse unos a otros como competidores en la lucha por la existencia y en la búsqueda del goce por el sistema social y por los premios y castigos que distribuye, sino que los individuos, los grupos y los pueblos busquen una simbiosis, podrán evitarse las catástrofes que amenazan en el horizonte. Sólo cuando los sistemas económicos y sociales no estén programados ya para la explotación de la mano de obra y el desmontaje de los sistemas naturales, podrá evitarse la muerte ecológica. Siempre hay analogías entre las relaciones sociales que existen entre los hombres y la relación de estos sistemas sociales con el medio ambiente natural. Durante mucho tiempo, el mismo esquema de dominación y opresión se aplicó a los esclavos y a los animales. Por eso, los cambios en las relaciones sociales existentes entre los hombres llevan consigo cambios en la relación de las sociedades humanas con la naturaleza. A la inversa, la transformación de una actitud de explotación frente a la naturaleza en otra de cooperación y de una actitud de conquista en otra de simbiosis, acarreará profundos cambios en el ámbito social.

El factor más importante para la evolución de una sociedad que pretenda llamarse «humana» es la *justicia social*, no el crecimiento económico. En consecuencia, el ideal que ha de perseguirse no es el *beate vivere*, sino el *recte vivere*. La voluntad de autorrealización de los individuos o de los grupos ha de dejar paso a la voluntad de construir una sociedad justa y una existencia satisfactoria. El deseo de satisfacer las exigencias continuamente crecientes del hombre no estuvo siempre en el centro de las preocupaciones humanas. Surgió por primera vez con el imperialismo europeo de la edad moderna. El hambre de justicia y el anhelo de comunión han sido, en general, mucho más fuertes. En la escala de valores de otros pueblos y culturas, la *solidaridad* está por encima de la búsqueda de una mayor producción y de un mayor consumo. Pues sólo la solidaridad y la comunión hacen soportables el sufrimiento y las necesarias renuncias. Si los cristianos se entienden a sí mismos como cristiandad universal, es decir, como cristiandad *ecuménica*, fomentarán este *ethos de solidaridad* y una reorientación de la economía que esté

en consonancia con él. Esto lleva consigo la renuncia a una ulterior expansión económica en los países ricos en beneficio de la necesaria expansión económica en los países pobres. La «ayuda al desarrollo» no puede limitarse a ser una limosna de los países ricos que viven a costa de los pueblos subdesarrollados, sino que ha de llevar consigo cambios estructurales que permitan realizar una justicia económica en la humanidad. No basta con estar dispuesto a «compartir fraternalmente» lo que se posee; es necesario estar dispuesto a una transformación de las estructuras económicas; sólo así se podrá «compartir fraternalmente» lo que se posee, no ya únicamente desde un punto de vista privado, sino desde una perspectiva global. Teniendo en cuenta los «límites del crecimiento», la crisis ecológica y la creciente escasez de materias primas y de fuentes de energía, todo esto lleva consigo para la cristiandad de los países industrializados una actitud de renuncia en favor del desarrollo de los países pobres. Estas renuncias a algunos valores sólo se harán soportables si se conquistan nuevos valores. Estos nuevos valores han de encontrarse a través de una comunión y simbiosis cada vez mayores entre los hombres, los pueblos y las culturas. La conservación recelosa de privilegios adquiridos lleva a otros a morir de hambre, pero, a la larga, conduce también a la propia autodestrucción. Pues esta forma de satisfacer las propias necesidades a través de la acumulación de riquezas y propiedades crea separaciones entre los hombres y entre las sociedades. El precio de la riqueza es siempre el aislamiento social. Esto no sólo es válido para las personas y las clases de una sociedad, sino también para la totalidad de ésta. Por lo demás, también es válido por lo que respecta a la relación de los hombres con los sistemas naturales del medio ambiente y del propio cuerpo. La dominación explotadora y opresora aísla y, a través de este aislamiento, conduce a la falta total de vida de relación, y, en consecuencia, a la muerte. En este sentido, la línea que ha de seguir la cristiandad parece acabar en un «socialismo» en las relaciones de los hombres entre sí, así como en las relaciones entre los hombres y la naturaleza. «La independencia, entendida en el sentido de liberación de la opresión por el otro, es el supuesto de la justicia. Pero la independencia, entendida en el sentido de un aislamiento de la comunidad humana, no es posible ni legítima. En cuanto personas humanas, nos necesitamos unos a otros. Por otra parte, las colectividades humanas que constituyen la humanidad también se necesitan recíprocamente. A su vez, la humanidad, que, juntamente con la naturaleza, forma la creación, necesita de ella. Finalmente, toda la crea-

ción tiene necesidad de Dios, su creador y redentor. A la humanidad se le plantea la tarea de desarrollar mecanismos sociales y estructuras políticas que promuevan la independencia y la comunión, a fin de superar los mecanismos y las estructuras que perpetúan la dominación y la servidumbre»[68].

Por eso consideramos que la línea a seguir en la acción económica y en todo lo relacionado con ella es la *simbiosis.* Sólo la comunión entre los hombres y entre las comunidades humanas, de tal manera que todos participen por igual en la responsabilidad y en la justa distribución de los bienes, puede dar a todos y a cada uno posibilidades de supervivencia. Sólo la comunión que respete las peculiaridades y las necesidades de los sistemas del medio ambiente natural puede dar a la humanidad una posibilidad de sobrevivir juntamente con la naturaleza. Estas simbiosis que tienen lugar en ámbitos limitados y en otros más amplios hay que considerarlas como analogías y anticipaciones del reino de Dios en la historia. Pues sólo la comunión con el Creador en el reino venidero puede dar a las simbiosis que se realizan en la historia de los hombres y de la naturaleza su sentido trascendente y, por ello mismo, estimulante.

4. *La cristiandad ante el proceso político: los derechos humanos*

El término *política* lo entendemos aquí en su sentido más amplio, es decir, en el de *res publica,* expresión que significa los asuntos públicos de que ha de ocuparse una colectividad. En cuanto miembro de esta colectividad, el hombre es un «animal político». Su participación en los procesos públicos de decisión que afectan a toda la colectividad forma parte irrenunciable de su vida y de su dignidad de persona. Una asociación política de hombres es una asociación que es capaz de imponer sus decisiones *recurriendo a la coacción física.* Por eso, al estado y a sus órganos se les atribuye habitualmente «el monopolio de la coacción física legítima para la ejecución de sus disposiciones»[69]. Si con ello quedan descritas las condiciones y posibilidades peculiares de lo político, en seguida surge la cuestión de la legitimidad de los procesos políticos de decisión y de autoridad. Puesto que todo estado se basa en la autoridad que *unos hombres ejercen sobre otros,*

68. *The Bucharest-Conference of the World Council of Churches on «Science and technology for human development»* (June 1974): Anticipation 18 (1974).
69. M. Weber, *Soziologische Grundbegriffe,* Tübingen 1960, 43.

esta autoridad sólo puede ser legítima si se ejerce en favor de los hombres que están sujetos a ella. Y esto sólo pueden decirlo los hombres que son afectados por ella. Por eso, la autoridad política sólo es legítima si es justificada *por el pueblo* y se ejerce *para y con el pueblo*. La autoridad de unos hombres sobre otros sólo es posible sobre la base de la igualdad de derechos entre los hombres. Sólo a partir de aquí se puede hablar de una identidad entre los gobernantes y los gobernados. Por consiguiente, la autoridad de unos hombres sobre sus semejantes ha de conducir necesariamente a formas democráticas de gobierno. Pues «la democracia ofrece la oportunidad de realizar una unión óptima entre la facticidad de la autoridad política y la idea de colaboración general, y, por otra parte, la mayor justicia posible y la seguridad para todos» [70]. El principio de la autoridad popular exige la autogestión del pueblo, la contribución de todos a los procesos políticos de decisión, el control permanente de la autoridad a través de la división de poderes y la limitación temporal del ejercicio del poder. Sólo la solidaridad puede hacer fuerte al pueblo y superar el método del poder inhumano: *divide et impera*. La democracia no es un ideal ni una situación establecida de una vez para siempre, sino un proceso continuo, abierto e inacabable de *democratización* de la voluntad política [71].

Dado que la autoridad popular y la autogestión de una comunidad política contradicen en el fondo a la abdicación de los derechos soberanos en favor de la autoridad, ellas sólo pueden realizarse a través de un proceso abierto de limitación y control continuos del ejercicio del poder. Allí donde el poder se establece por tiempo indefinido y se sustrae a todo control, allí donde ciertas esferas de la vida —como, por ejemplo, la economía— escapan a la cogestión y al control democrático, surgen conflictos, que sólo pueden ser resueltos mediante una democratización aún mayor, si es que gobernantes y gobernados, administradores y administrados, empresarios y obreros han de merecer ser llamados por igual «hombres». El proceso de democratización de la política no descarga en modo alguno al hombre de sus responsabilidades y decisiones, sino que lleva consigo una exigencia de libertad y de participación. Se trata de una exigencia que es in-

70. *Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde*. Barmen II. Votum des theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, ed. A. Burgsmüller, Gütersloh 1974, 253.

71. Sobre el concepto de democracia como proceso de democratización, cf. W.-D. Marsch, *Christlicher Glaube und demokratisches Ethos*, Hamburg 1958.

separable del ser del hombre, que comporta a la vez unos derechos y unos deberes específicos.

En las cambiantes situaciones políticas de la colectividad en la que le tocaba vivir en cada caso, le ha sido siempre difícil a la cristiandad encontrar una línea adecuada de actuación. Resulta demasiado fácil hacer juicios globales, que, por otra parte, siempre conducen, o a una acomodación oportunista o a un rechazo (basado en una actitud de huido del mundo) del poder político. La línea de la «solidaridad crítica» o de la cogestión autónoma de las decisiones políticas era y es difícil de mantener en los estados absolutistas y totalitarios. Ciertamente, la cristiandad tiene la oportunidad (que se le ofrece en los diferentes estados y que siempre es aprovechada) de dar testimonio de su fe a través del amor social y de exponer públicamente su esperanza en el reino de Dios. Pero, puesto que las constituciones y las formas políticas de gobierno se encuentran ellas mismas en un proceso de transformación, la cristiandad ha de promover también aquellas formas estatales que mejor sirvan a la colectividad humana, así como a los derechos y a la dignidad del hombre, y oponerse a aquéllos que los entorpecen y reprimen. La tarea política de la cristiandad no consiste únicamente en adaptarse a los regímenes estatales establecidos, sino en contribuir a la configuración y a la reforma de aquéllos [72].

La comunidad cristiana reconoce en la historia de Cristo la revelación de la justificación del pecador y su aceptación por Dios. Dado que la justificación y la aceptación alcanzan tendencialmente a todo hombre, fundan también la dignidad inviolable y la igualdad de derechos de todos los hombres. Dios tiene un derecho sobre todo hombre, el derecho de la gracia liberadora. Por eso todo hombre es libre y tiene sus propios derechos delante de Dios. Y lo que es válido ante Dios, también lo es ante los hombres; por consiguiente, ha de ser impuesto también, en la medida de lo posible, en la comunidad política. La «autoridad del hombre sobre el hombre» no puede ser considerada como algo de por sí natural. Pues, de acuerdo con el punto de vista cristiano, ello equivaldría a una dominación de la imagen de Dios sobre

72. En contra de la opinión de la *Confessio Augustana XVI*: «Interim non dissipat politiam aut oeconomiam, sed maxime postulat conservare tamquam ordinationes Dei et in talibus ordinationibus exercere caritatem». La polémica contra los «fanáticos» de la época de la Reforma ha llevado esta orientación conservadora a la ortodoxia protestante, de tal manera que se pasó por alto la responsabilidad cristiana en lo que respecta a la configuración del orden estatal.

la imagen de Dios, del que ha sido perdonado y liberado sobre su igual. Por eso la esperanza cristiana ha limitado el dominio (históricamente inevitable) de unos hombres sobre otros a través de la expectativa de la perfección de la fraternidad de Cristo, y ha esperado de ésta, juntamente con la aniquilación de la muerte, la destrucción de toda autoridad, dominación y poder (1 Cor 15, 24-26). Partiendo de esta fe y de esta esperanza, la cristiandad ha seguido una determinada línea en la historia política. La antigua iglesia rechazó el culto al emperador y lo reemplazó por una oración por el emperador que suponía una limitación de su poder. Con ello quedó desacralizado el poder político [73]. La Reforma relativizó el orden político en cuanto que es un orden necesario en este mundo y que no debe ni puede estar ordenado a la salvación, sino al bienestar de los hombres. Con esta distinción crítica entre salvación y bienestar, la autoridad política, con todas sus promesas y legitimaciones, fue secularizada. *El puritanismo* anglosajón abolió la autoridad como institución y la hizo depender del convenio o de la «federación» de los ciudadanos libres [74]. A la reivindicación de la libertad de religión y de conciencia siguieron las reivindicaciones de la libertad de reunión, de prensa y de las demás libertades ciudadanas. De la rebelión contra la tiranía política y religiosa surgió el derecho a la rebelión, base del pacto social [75]. En esta vía de desacralización, de secularización y de democratización del poder político ha de continuar la cristiandad si quiere permanecer fiel a su fe y a su esperanza. Mantenerse en esta línea supone hoy continuar trabajando en favor de los derechos humanos.

Los derechos humanos tal como son entendidos hoy, han surgido en el área mediterránea —Grecia, Israel, Roma, el cristianismo— y han quedado configurados a través de la cristianización de Europa. Los derechos humanos son *per definitionem* derechos que corresponden al hombre en cuanto tal (y frente al estado) y, evidentemente, a todo hombre, sea cual sea su origen,

73. Cf. H. Berkhof, *Kirche und Kaiser*.

74. J. Bohatec, *England und die Geschichte der Menschen-und Bürgerrechte*, ed. O. Weber, Graz 1956.

75. G. Oestreich, *Die Idee des religiösen Bundes und die Lehre vom Staatsvertrag*, en *Zur Geschichte und Problematik der Demokratie*. Festgabe für H. Herzfeld, Berlin 1957, 11-32. Oestreich hace un resumen de los trabajos anteriores de G. Jellinek, K. Wolzendorff y F. Hartung y los continúa, en la medida en que muestra la conexión interna que existe en las primeras teorías políticas reformadoras entre el derecho a la rebelión, la teología federalista y las teorías sobre los tratados internacionales.

raza, religión, estado de salud o nacionalidad. Son derechos que siempre han sido considerados como irrenunciables, inalienables, irrevocables, absolutos. Son derechos que vienen dados con el ser mismo del hombre. De aquí que se les haya llamado también derechos pre y supraestatales. El estado no puede disponer de ellos, sino que ha de respetarlos. Por eso en las constituciones de los estados se los considera como derechos fundamentales y derechos ciudadanos [76].

El modo de fundamentar los derechos humanos es muy variado. Se ha intentado retrotraerlos a un estado originario de plena libertad e igualdad entre los hombres, a la concepción bíblica del paraíso, al derecho natural y a otras muchas cosas. Las fuentes en que se ha basado la formulación de los derechos humanos son más numerosas de lo que a menudo se cree. No es justo limitarse a mencionar la historia de las constituciones francesa, inglesa y americana. Si bien las culturas mediterráneas y la sociedad burguesa de la edad moderna han participado de un modo especial en esta formulación de los derechos humanos, casi todos los continentes y culturas han contribuido de uno u otro modo al desarrollo de estos derechos. Así pues, no se trata de una idea exclusivamente europea [77]. Justamente por eso, la cristiandad, a través de su fe, puede aportar su propia contribución a la comprensión del ser del hombre y de los derechos humanos.

1. Si Dios, el Creador, ha destinado *al hombre* a ser su imagen en la tierra, esta dignidad, libertad y responsabilidad *del hombre* es anterior a toda sociedad y a todo pacto político. La imagen de Dios en la tierra no es un rey, sino el hombre en cuanto tal. Por eso, no es el hombre para el estado, sino el estado para el hombre, y el poder político ha de ser calibrado y legitimado de acuerdo con esto [78].

2. El gobernante y el gobernado son igualmente «hombres» y tienen idéntica dignidad. Una constitución que garantice los

76. Cf. sobre esto la excelente investigación documental de F. Hartung, *Die Entwicklung der Menschen-und Bürgerrechte von 1776 bis zur Gegenwart*. Quellensammlung zur Kulturgeschichte I/3, Göttingen [3]1964.

77. Como lo demuestra el volumen publicado por la Unesco con el título: *El derecho de ser hombre*, ed. J. Hersch, Salamanca [2]1977.

78. Por eso, el artículo 14 de la Declaración universal de los derechos humanos de 1948: «Todo hombre tiene derecho a fijar libremente su domicilio dentro del estado. Todo hombre tiene derecho a abandonar cualquier país, incluido el suyo propio, así como de volver a su país cuando lo desee». El artículo 15 dice: «Todo hombre tiene derecho a poseer una nacionalidad. Nadie puede ser privado arbitrariamente de su nacionalidad, ni se le puede negar el derecho a cambiar de nacionalidad».

derechos fundamentales del hombre como derechos fundamentales de los ciudadanos ha de vincular del mismo modo a gobernantes y gobernados.

3. Para que los hombres puedan tomar conciencia de sus derechos, han de ser liberados de la pobreza, del hambre, del menosprecio y de la persecución. Sin los *derechos económicos fundamentales* a la vida, al trabajo y a la seguridad social, los derechos políticos no pueden ser llevados a la práctica [79]. Las tradiciones bíblicas han anunciado la liberación de las desigualdades que llevan consigo las clases, castas, los privilegios de raza, sexo y estado de salud y esperan que «toda carne verá *a una* la gloria del Señor» (Is 40, 5). El monoteísmo llevó a la idea de que la humanidad es una. La rememoración del éxodo de Israel de la esclavitud a la libertad y la expectativa de un éxodo futuro, universal, de toda la creación esclavizada, llevaron a una comprensión progresiva y prospectiva de los derechos humanos.

4. Las tradiciones de la esperanza en *el Hijo del hombre* recuerdan constantemente que los derechos humanos son incompatibles con los regímenes políticos en los que imperan el hambre, la privación de derechos y la persecución. Ellas exigen que los derechos humanos sean puestos en vigor ante todo para aquéllos que están privados de ellos y sufren opresión. Los derechos humanos devienen concretos cuando son concebidos como *«derechos del prójimo»* [80].

5. Si los derechos humanos son fundamentados a partir de la justificación realizada por Dios, y la libertad humana, en la liberación operada por él, los derechos del hombre han de ser formulados juntamente con sus *deberes*. «La libertad sola no es nada» (Mazzini). Por importante e indispensable que sea formu-

79. En 1966, la Asamblea general de la ONU ha aprobado dos convenciones referentes a los derechos económicos y sociales del hombre, que vienen a completar la Declaración de 1948. Ciertamente los Estados Unidos y otros estados no se han mostrado de acuerdo con las convenciones, debido a que en ellas parecen darse prioridad a los intereses estatales sobre los derechos del individuo. Ahora bien, si los derechos económicos y sociales fundamentales del hombre son formulados como derechos humanos, no ha de darse ninguna primacía a los intereses del estado. Este punto es objeto de controversia entre los países socialistas y los no socialistas. Si es verdad que sólo los derechos económicos fundamentales hacen posible el ejercicio de los derechos políticos, tampoco puede otorgarse a la sociedad, representada por el estado, una prioridad que ya no sea controlable. Los derechos del individuo no pueden desligarse de los de la sociedad, pero, por ello mismo, los derechos humanos no dependen de la soberanía de cada uno de los estados.

80. Cf. E. Wolf, *Recht des Nächsten*. Ein rechtsthelologischer Entwurf, Frankfurt a. M. 1958.

lar los derechos del hombre frente al estado, a fin de limitar el poder de éste, controlado y obligado continuamente a legitimarse, es igualmente importante, por otro lado, la formulación de los deberes fundamentales que el hombre tiene frente a los demás hombres cuando él reivindica sus derechos. Forma parte de esto el derecho y el deber de rebelarse contra la autoridad ilegítima e ilegal[81]. Por otra parte, no basta con reivindicar los derechos que aseguran la libertad de los individuos; existen igualmente el deber de liberar a aquéllos que han sido privados de estos derechos.

6. La *Declaración universal de los derechos humanos* de 1948, que forma parte de los estatutos de las *Naciones Unidas*, sobre la base de las tristes experiencias de la tiranía, ha subrayado ante todo los derechos individuales del hombre y el papel protector del estado. Estos han de ser completados a través de la formulación de los *derechos de la humanidad*, que han de personificar el estado y la sociedad frente al individuo. El *hombre* y la *humanidad* son indisociables. ¿Existen también los derechos de la humanidad sobre los hombres? ¿Quién representa a la humanidad, los estados o el individuo? Si el poder político es ligado por la constitución a los derechos humanos y debe respetar éstos en cuanto que son derechos fundamentales de los ciudadanos, entonces, el poder político particular ha de estar también por otra parte, en función de la humanidad, así como de sus derechos, su libertad y su comunión. En caso contrario, sería imposible legitimar los derechos de la colectividad sobre el individuo. Ahora bien, esto significa que cada una de las naciones y sociedades han de legitimar su poder político en el horizonte de la humanidad, que aún está dividida, pero que hay que unificar. Han de entenderse a sí mismas como una transición en el camino hacia una humanidad organizada de un modo comunitario y han de orientar su política hacia la paz mundial, sin la cual la humanidad no tiene posibilidad alguna de supervivencia. Se ha dicho con razón que la política exterior de cada nación ha de transformarse en una «política interior hecha a escala mundial». La pregunta que, en toda decisión política y económica ha de plantearse no es: «¿Qué es lo que conviene a la propia nación, clase o raza?», sino: «¿Qué es lo que sirve a la paz universal y a la futura comunidad que abar-

81. Por eso, el art. 14 de la *Confessio Scotica* de 1560 entiende el derecho de rebelión a partir del mandamiento del amor al prójimo: «...proteger la vida de los inocentes, resistir a la tiranía, ayudar a los oprimidos». Cf. sobre esto K. Barth, *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre*, Zollikon 1938, 203 ss, especialmente 213 ss.

cará a toda la humanidad?» La *solidaridad* en la superación de las crisis mundiales de índole económica y militar (que son crisis que afectan a todos) ha de anteponerse a la *lealtad* al propio pueblo y a la propia clase, raza o nación. No es posible un verdadero respeto a los derechos humanos en un determinado estado si este no está orientado al mismo tiempo hacia los intereses de la humanidad [82]. El derecho del hombre es uno e indivisible. No puede ser privilegio de nadie.

7. Finalmente, los derechos humanos no son, ni algo que se posee ni un ideal, sino que constituyen únicamente un apoyo jurídico y político en el camino hacia la *humanización del hombre* y la *unificación de la humanidad.* Hay que concebirlos asimismo como un proceso inacabado e históricamente inacabable. Ellos son eficaces mientras los hombres están dispuestos a realizarlos para sí mismos y para los otros. Cuanto más se unan los hombres y formen comunidades mayores, más amplia será la discusión sobre los derechos humanos y mayores serán las conquistas en el terreno de los derechos económicos del hombre y, por otra parte, mayor amplitud se dará a los derechos de la humanidad sobre el individuo y, por consiguiente, a los deberes del hombre [83].

La línea directriz que han de seguir los cristianos en su acción política, así como en su resistencia al poder político, viene determinada por los *derechos humanos*, fundamentados desde el punto de vista cristiano y orientados hacia la humanidad. Sin un respeto a los derechos fundamentales del hombre, es decir, el derecho a la vida, la libertad y la seguridad, es imposible una autoridad

82. Para más detalles, cf. J. Moltmann, *La paz en un mundo escindido*, en *El experimento esperanza*, Salamanca 1977, 152-168.

83. Justamente por eso resulta incomprensible la polémica de los estados socialistas contra los art. 18 y 19 de la Declaración universal de los derechos humanos. Allí se dice: «Todo hombre tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión...». Todo hombre tiene derecho a expresar libremente sus opiniones; este derecho incluye la libertad de expresar tranquilamente las propias opiniones y de buscar, recibir y difundir informaciones e ideas a través de todos los medios de comunicación a su alcance. Precisamente estos derechos a la libertad fomentan el socialismo, en la medida en que éste está orientado hacia una sociedad y una «asociación» universales, «en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos» *(Manifiesto comunista)*. Cuando representantes de estados socialistas consideran estos derechos a la libertad como «burgueses», pierden toda credibilidad y se sitúan en contradicción con su propio manifiesto, al igual que las democracias capitalistas pierden su credibilidad y su legitimación cuando rechazan los derechos económicos del hombre a la vida, al trabajo, a la seguridad social y a la cogestión, y consideran estos derechos como «comunistas».

verdaderamente *humana* de unos hombres sobre otros. Sin una declaración y una puesta en práctica de los derechos del hombre en el plano económico, los derechos políticos quedarán reservados a unos pocos. Sin una orientación de todos los estados hacia la paz mundial y la unificación de la humanidad, no puede haber estados verdaderamente *humanos*. Los cristianos han de ir por delante en lo que respecta a estos tres puntos, y la cristiandad ecuménica ha de tomar conciencia de su responsabilidad política universal. Ellos han de llevar esto a la práctica en la medida de lo posible en sus propios estados y en el campo internacional, y han de oponerse a los movimientos contrarios a ello. Los derechos del hombre y de la humanidad han de considerarse como analogía y anticipaciones del reino del Hijo del hombre en las luchas por el poder que acontecen en la historia.

5. *La cristiandad ante el proceso cultural: identidad sincera*

Entendemos aquí por cultura la esfera de la *autorrepresentación* de las personas, de los grupos y de los pueblos en sus relaciones mutuas sobre el fondo de su existencia. La autorrepresentación cultural va ligada siempre a la construcción de los fundamentos económicos de la vida y a los procesos políticos de la colectividad, pero no se agota en éstos, sino que representa una exigencia propia del hombre. A través de la producción y del consumo de medios de vida, de los conflictos y de las alianzas políticas, los hombres se expresan siempre a sí mismos tal como son. Ellos se perfilan a sí mismos, se dan un rostro, intentan «no perder su rostro», justifican su vida, legitiman su forma de vivir, buscan su identidad y el reconocimiento de los otros. Pues lo que el hombre es, no lo es de una vez para siempre. En la historia, «lo humano» es objeto de búsqueda y de frustración, de esperanza y de desengaño. El hombre es un «ser problemático» y, por consiguiente, un ser que ha de preguntarse continuamente por sí mismo. Por eso, la pluriforme historia cultural de la humanidad se funda en la carencia constitucional por parte del hombre de una forma definida de una vez por todas; de aquí que él se vea siempre en la necesidad de darse a sí mismo un rostro[84].

84. Cf. M. Landmann, *Philosophische Anthropologie*, Berlin ²1964, 205: «Ahora bien, el hecho de que el hombre, partiendo de su amorfia última, deba y pueda darse continuamente a sí mismo un rostro, esta mezcla de ignorancia, plasticidad y autoformación aparece como una característica humana que se mantiene invariable a través de todos los cambios». H. Plessner, *Conditio*

En lugar de una antropología cultural universal, hemos de limitarnos a exponer aquí algunos conflictos culturales característicos que plantean hoy un examen de conciencia a la fe y a la comunidad cristiana.

El *racismo* es hoy un problema mundial. La dependencia económica y política entre pueblos de diferentes razas aumenta cada vez más. Hombres de diferentes razas han de convivir dentro de la sociedad. Con ello se le plantea a la humanidad la tarea de desarrollar los fundamentos para una convivencia entre hombres de distintas razas. Es comprensible que en tales situaciones aumente la inseguridad interior de los hombres, en la medida en que la identidad que ellos se habían atribuido hasta ahora y que había sido legitimada al interior de los propios grupos y razas, es puesta en tela de juicio. El hombre de otra raza es considerado como alguien que amenaza y pone en cuestión la propia identidad. Si es verdad que «los polos de igual signo se repelen», también es cierto que la desigualdad engendra desconfianza y, por consiguiente, crea distancia. Por «racismo» entendemos aquí «el orgullo etnocéntrico de pertenecer a la propia raza, el dar preferencia a las características peculiares de este grupo, la convicción de que estas características son de índole biológica, los sentimientos negativos experimentados frente a otros grupos, todo ello ligado al impulso de discriminar a los grupos de otras razas y de excluirlos de la plena participación en la vida de la colectividad»[85]. El racismo identifica las características de la propia raza con las características ideales que lleva consigo el ser hombre y considera a los hombres de otras razas como «infrahombres». En el racismo, las características de la propia raza son utilizadas para justificar y legitimar la dominación ejercida sobre otros hombres. La propia identidad es creada a través del orgullo de pertenecer a la propia raza y de la discriminación de las otras. El racismo basado en el egoísmo de los grupos y en el odio a los que les son extraños existe por doquier. Pero es especialmente peligroso allí donde son defendidas y organizadas formas de poder económico,

humana, Pfullingen 1964, 49: «Yo soy, pero no me pertenezco: esto es lo que caracteriza a la situación del hombre en su existencia terrenal».

85. Sobre lo que sigue, cf. J. Moltmann, *El racismo y el derecho a la resistencia*, en *El experimento esperanza*, 109-127. La cita procede de la Declaración del Consejo Ecuménico de las Iglesias, Uppsala 1968: cf. *Upsala 1968*, Salamanca 1969, 148. La definición sigue a una definición de la Unesco. Cf. también: *Warum «schwarze Theologie»?*: EvTh 34 (1974) 1-95, con colaboraciones de J. Cone, E. Lincoln, H. Edwards, P. Lehmann, H. Gollwitzer, Fr. Herzog.

político y social inspiradas en él y que contradicen a la Declaración universal de los derechos humanos. Pues el racismo no es simplemente un fenómeno de grupo, sino un instrumento de guerra psicológica destinado a someter a los otros. Los hombres de otras razas no son considerados como hombres en el pleno sentido de la palabra. Sólo son ciudadanos «de segunda clase». Los sentimientos de superioridad de una raza engendran sentimientos de inferioridad en las razas oprimidas. En su forma concreta, el racismo tiene siempre dos vertientes: es un mecanismo anímico de autojustificación y un mecanismo ideológico de avasallamiento de los demás. Por eso sólo puede ser superado si los hombres encuentran una identidad liberada y no agresiva «en cuanto hombres» y, por consiguiente, renuncian a su concepción racista del ser del hombre, y, de este modo, se llega a un «nuevo reparto del poder social, económico, político y cultural» [86].

Vamos a estudiar a continuación otro conflicto cultural, al que se alude a menudo con el vocablo «*sexismo*» [87]. Este término indica la situación de predominio del hombre en la sociedad sobre la base de supuestos privilegios y a la subordinación de la mujer al hombre. Existen culturas que consideran a la mujer (juntamente con los esclavos, los animales y la tierra) como propiedad del hombre, de la que él puede disponer de un modo soberano. Las tradiciones hebraico-cristianas han considerado a menudo la subordinación de la mujer al hombre como algo conforme al orden de la creación y como una consecuencia del pecado original: la mujer fue creada «después del hombre», pero fue la «primera» en pecar, de aquí su doble postergación. En la creación y en la redención, el hombre ha de ser la «cabeza» de la mujer. Por consiguiente, el hombre es superior a la mujer. Con estos argumentos y otros semejantes justificó el hombre su reivindicación de la autoridad, tanto en el ámbito de la religión y la familia, como en el de la vida pública. Se estableció una separación entre el «mundo del hombre» y el «mundo de la mujer» y se creó entre ellos una relación tal que confería al hombre una posición de privilegio. Se establecieron formas de comportamiento masculinas y femeninas, se distribuyeron los papeles sociales y se codificaron

86. Cf. el *Programa antirracista* del Consejo Ecuménico de las iglesias, Addis Abeba 1970.

87. Sobre lo que sigue, cf. E. Moltmann-Wendel, *Menschenrechte für die Frau*. Christliche Initiativen zur Franuenbefreiung, München-Mainz 1974; R. Ruether, *Liberation theology*. Human hope confronts christian history and american power, New York 1972; L. Russell Hoekendijk, *Human liberation in a feminist perspective a theology*, Philadelphia 1974.

derechos que impiden el libre desarrollo humano de la mujer y, en el fondo también el del hombre. La actividad, el intelecto y la responsabilidad son algo propio del hombre; la pasividad, el sentimiento y la obediencia, es lo que caracteriza a la mujer. El mundo del hombre es la vida pública, el mundo de la mujer, el hogar, los hijos, la cocina. Aquí no es preciso enumerar más detalles al respecto[88]. Evidentemente, la postergación, opresión o humillación de la mujer por parte del hombre se basa en que, a partir de las diferencias sexuales naturales se crearon privilegios sociales, y de las diferencias biológicas se derivaron reivindicaciones de dominio que no vienen dadas de por sí. El orgullo masculino de pertenecer al propio sexo y la valoración de las cualidades «masculinas» por encima de las «femeninas», las reivindicaciones y la distribución de las funciones sociales, que se derivó del hecho de que determinadas cosas fueron consideradas como «propias de hombres», tienen, por consiguiente, su origen algo diferente. En el sexismo, las características del sexo masculino son utilizadas para justificar y legitimar los privilegios de este sexo. Ahora bien, mientras las características que lleva consigo el ser hombre se identifiquen con las del varón, éste último no tomará conciencia de su identidad humana. Mientras los papeles sociales y los privilegios económicos se justifiquen a partir de las diferencias sexuales, no se podrá hablar de una sociedad verdaderamente «humana». Al igual que ocurre en el racismo, el sexismo crea sentimientos de superioridad e inferioridad, en este caso, en el hombre y en la mujer respectivamente; y estos sentimientos perjudican al desarrollo «humano» de ambos. También el sexismo tiene dos caras: por una parte, es un mecanismo anímico de autoconfirmación, por otra, un mecanismo ideológico de dominio. Por eso sólo puede ser superado cuando la conciencia de la identidad masculina sea reemplazada por una conciencia de la identidad «humana», que ya no necesite autojustificarse a partir de las peculiaridades sexuales. Por otro lado, la mujer ha de ser equiparada al hombre desde el punto de vista jurídico y han de facilitársele las condiciones económicas necesarias para un libre desarrollo humano. También aquí, la transformación de la conciencia de la identidad, para ser efectiva, ha de ir acompañada de una «nueva distribución del poder».

88. Cf. M. Mead, *Mann und Weib*. Das Verhältnis der Geschlechter in liner sich wandelnden Welt, Hamburg 1958; K. Miller, *Sexual politics*, London 1971.

El tercer conflicto cultural lo plantea la relación entre *aquéllos que gozan de salud* y *los que están impedidos* de uno u otro modo. A través de esta relación se manifiestan en nuestra sociedad mecanismos psicológicos y socio-psicológicos de rechazo, que hacen insoportable la situación de los impedidos y, además, menoscaba su dignidad humana. En el sufrimiento de los impedidos hay que distinguir entre el impedimento propiamente dicho y sus consecuencias sociales, de tal manera que, a menudo, las secuelas sociales son peores que la enfermedad misma. Sin duda alguna, aquéllas han sido ocasionadas por la enfermedad, pero ésta no tendría por qué llevarlas necesariamente consigo. Muchos hombres son «bien vistos», otros, sólo son «soportados», como suele decirse. El destino de los impedidos mentales y corporales es generalmente el de «ser soportados». La «reacción primaria» de los que están sanos ante los impedidos puede describirse de la siguiente manera: «El no impedido pierde su equilibrio anímico. La vista de un cuerpo deformado no se ajusta al modelo que se tiene del prójimo. La vista de una imagen inarmónica... puede llevar a reacciones de rechazo y de repugnancia... Aparece un sentimiento de inseguridad en el que no está impedido... El no consigue ver ante todo al impedido como un hombre, sólo ve su defecto, de tal manera que ello le lleva a contemplar toda la personalidad del otro bajo este prisma»[89]. De un modo análogo, el entorno considera a los impedidos como algo que amenaza, perturba y vuelve inseguro el sentimiento del propio valor y desarrolla reacciones de repulsa que, por otra parte, suelen ir acompañadas de un sentimiento reprimido de culpa. Por eso en los impedidos se produce el «síndrome del leproso»[90], un sentimiento de aislamiento, sumisión e inferioridad. Por otra parte, si examinamos a fondo el «síndrome de angustia» de los sanos ante los impedidos, nos encontramos de nuevo con una conciencia de la identidad que ha construido el sentimiento del propio valor a partir de las características propias del estado de salud. Ahora bien, si el ser-hombre se identifica con el estar-sano, la vista de los impedidos creará un sentimiento de inseguridad. En el espejo de su deformidad, uno sólo ve lo que no quiere ser. No se ve al *hombre* impedido, sino sólo su *impedimento*, ya que uno no se quiere ver

89. G. Jansen-M. Schmidt, *Empirische Korrelate zwischen Einstellung der Umwelt und dem Verhalten körperbehinderter Kinder*, Köln 1968; A. Müller-Schön, *Die Stigmatisierten der Gesellschaft*: EvKomm 4 (1971) 596 ss; U. Bach, *Drängen wir die Behinderten geistig ins Getto?*: Die Rehabilitation 14 (1975) 18-28.
90. G. Jansen-M. Schmidt, *o. c.*

a sí mismo como hombre, sino únicamente como sano. Por eso, el encuentro con los impedidos crea sentimientos de angustia y de agresividad. Son los sanos los que, con sus reacciones primarias constituyen ante todo un problema para los impedidos. Estos últimos son un problema para aquéllos sólo en segundo término. Sin una transformación de la conciencia de la identidad de los sanos en una identidad libre, humana, es imposible aceptar a los impedidos como hombres y reconocer su dignidad y sus derechos humanos. Sólo cuando los sanos no representen ya ningún problema para los impedidos, podrán resolverse realmente los problemas prácticos de éstos últimos.

Hemos enumerado tres conflictos culturales, que se sitúan en cada caso en un plano diferente. Cada uno de estos conflictos plantea a su manera la cuestión fundamental de la identidad humana del hombre. Pues toda identificación particularista y de miras estrechas, por ejemplo, entre ser hombre y ser-blanco, ser hombre y ser-varón, ser-hombre y ser-sano, llevan, a través del racismo, el sexismo y la idolatría de la salud, a la opresión, humillación y marginación de otros hombres, de tal manera que ya no se puede hablar de «identidad humana».

Desde el punto de vista *psicológico*, se puede distinguir entre el *yo* del hombre y su *ego*[91]. El hombre se experimenta a sí mismo como ego cuando se ve a sí mismo como una cosa: por ejemplo, como el cuerpo que tiene, o como la posición social o el poder que posee. Toda identificación con el ego se funda en la idea del *haber*, del *tener*, ya se trate de la raza, el sexo o la salud. Por el contrario, la experiencia del yo remite a la categoría del *ser*. Las crisis de identidad a que hemos aludido tienen su raíz en la cosificación del hombre, y ésta surge allí donde los hombres identifican su yo con su raza, su sexo o su salud. Al identificarse de este modo con su ego, el hombre se vuelve inseguro, y por eso ha de defenderse continuamente contra otros. El conquista esta falsa identidad en la medida en que tiene lo que los otros no tienen y se aferra a ello, es decir, la conquista únicamente a través de la angustia y la agresividad. «En contraposición a esto, el hombre que se experimenta a sí mismo, no como alguien que tiene sino como alguien que es, se permite ser vulnerable»[92]. La relación entre el tener y el ser del hombre sólo puede existir sin angustia y sin agresividad en la medida en que se la concibe como «el abandono de la prisión del ego y la libertad para estar abierto al mun-

91. Aquí seguimos a E. Fromm, *La revolución de la esperanza*, 89 ss.
92. *Ibid.*, 91.

do y entrar en relación con él». Pues «el fundamento del amor, la ternura, la compasión, el interés, la responsabilidad y la identidad es precisamente la del ser, *versus* tener, y esto significa trascender el ego»[93].

Desde una perspectiva *teológica*, hay que distinguir entre la autojustificación del hombre a través del tener o de los propios méritos y la justificación del hombre por la gracia. La identificación con el ego que hemos descrito desde un punto de vista psicológico corresponde a la concepción teológica de la autojustificación. Pero ésta va más allá de la dimensión puramente psicológica. Pues, desde el punto de vista teológico, se puede hablar de un imperativo (experimentado por el hombre pecador) de autojustificación y autoconfirmación frente al fundamento de su existencia que ha sido abandonado por él. Este imperativo procede de una angustia originaria ante la nada y va ligado a una actitud de odio frente a la propia existencia. Por eso es imposible autoconfirmarse a sí mismo sin rebajar a otros. Este imperativo se realiza a sí mismo a través del racismo, el sexismo y las reacciones de repulsa ante los impedidos, así como a través de otras numerosas manifestaciones de inhumanidad. Sólo cuando esta angustia originaria, que hace que el hombre se agarre continuamente a «lo que tiene» y busque siempre nuevas cosas que poseer, y cuando esta inseguridad fundamental, que le hace buscar continuamente nuevas seguridades, se transformen en una confianza originaria, se podrá llegar a una autoaceptación libre del hombre y a una aceptación espontánea de los demás hombres.

La *fe cristiana* es fe en la justificación, es decir, confianza en que el hombre ha sido ya justificado por Dios. En consecuencia, todos los intentos de autojustificación son superfluos y contradicen a la vida que ha sido aceptada ya por Dios. La vida humana tiene un valor infinito porque ha sido aceptada y amada por Dios. Por consiguiente, toda la realidad humana ha sido liberada de su utilización por el hombre para aumentar el sentimiento del propio valor y puede ser vivida en su relativa y frágil belleza. Si el ser del hombre ha sido justificado, el tener y el no tener han quedado liberados del lastre que supone su identificación con el ego.

En cuanto *fe en la justificación*, la fe cristiana propagará esta liberación del hombre de toda autojustificación frente a las perversiones del hombre por el racismo, el sexismo y la obsesión por la salud, pues estas perversiones hay que considerarlas como su-

93. *Ibid.*, 92.

persticiosas e idólatras. La libertad de la fe cristiana en la justificación se acrisolará a través de un enfrentamiento con el problema del racismo (sobre todo, de los blancos) y de la convivencia entre las diferentes razas, con el problema del sexismo y de la liberación de la mujer, con el de los hombres impedidos y las dificultades de su trato con los que están sanos. La libertad de la fe justificadora es una realidad personal, pero tiene asimismo una *dimensión social.* Pues el que ha sido justificado y no tiene ya necesidad de autoconfirmarse mediante prerrogativas raciales, sexuales o otras, es libre para reconocer la dignidad y los derechos humanos del otro. Ciertamente, también las comunidades cristianas primitivas conocen la sumisión de los esclavos a sus amos y de las mujeres a los varones. En este aspecto, ellas son un reflejo de su época y no constituyen un signo visible del evangelio de Cristo. Pero existe también la «ruptura de Gál 3, 28»[94]; según este pasaje, en Cristo «no hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra», sino que todos son «uno» y todos son por igual «herederos de la promesa». Aquí no se habla únicamente de un valor idéntico, sino de un ser idéntico en Cristo; tampoco se habla solamente de una igualdad ante Dios en la fe, sino también de una igualdad dentro de la comunidad de Cristo; por último, no sólo se habla de que todos han recibido la gracia, sino también de que todos tienen los mismos derechos. El primer par de conceptos, *judíos-paganos*, se refiere a la diferencia histórico-religiosa, que, según la concepción judía, es una «diferencia basada en la historia de la salvación». El segundo par, *siervos-libres*, alude a las diferencias económico-sociales. El tercer par, *varón-hembra*, se remonta a la creación del hombre «como varón y hembra» y crea unas nuevas relaciones entre ellos que van más allá del orden de la creación. El propósito de la declaración de Gál 3, 28 es que esta superación de los privilegios y diferencias que existen al interior de la comunidad cristiana sea realizada a través de la esperanza en el cumplimiento de la promesa de la vida eterna (Gál 3, 29). La comunidad cristiana, en la que cada uno acepta al otro de la misma manera que él es aceptado por Cristo para gloria de Dios (Rom 15, 7), es la forma social de la justificación por la fe. Debe ser una comunidad de personas con conciencia de su yo, libres de la identificación con el ego, una comunidad de justificados, que ya no intentan justificarse a sí mismos

94. Kr. Stendahl, *Die biblische Auffassung von Mann und Frau*, en *Menschenrechte für die Frau*, cuya exégesis de Gál 3, 28 seguimos aquí, en la medida en que nos hace comprender la esperanza escatológica de Gál 3, 29.

mediante sus propias cualidades y, por consiguiente, una comunidad formada por personas desiguales y diferentes que se mantiene unida a través de una aceptación libre y solícita.

Existe otro viejo axioma que alude a la sociabilidad de los hombres. Según Aristóteles, dice así: «Los iguales gustan asociarse entre sí». La amistad *(philía)* establece un vínculo entre los hombres. Pero este vínculo sólo se crea entre personas que son iguales y piensan del mismo modo: entre libres, entre esclavos, entre ricos, entre pobres, entre sanos, entre enfermos, etc. El que «una cosa tienda hacia lo que se le asemeja», «sólo sea conocida por lo que le es semejante» y «equivalga a lo que le es semejante», aparece como un principio natural de sociabilidad, de conocimiento y de justicia. Pero en este principio se esconde siempre un imperativo de autojustificación y autoconfirmación. Los hombres que son como nosotros nos sirven de confirmación. Los hombres que son diferentes de nosotros nos crean un sentimiento de inseguridad. Las cosas que corresponden a nuestras concepciones nos tranquilizan. Las que nos son extrañas, nos perturban. Si se devuelve mal por mal, nuestro mundo está en orden. Si se devuelve bien por por mal, nuestro equilibrio queda alterado. Por eso amamos naturalmente a aquéllos que son como nosotros, pero expulsamos de nuestros círculos a los que son de otro modo y nos resultan extraños. Ciertamente, estos modos de proceder, estos procesos de conocimiento y estos criterios son considerados como «naturales». Ahora bien, dada la inseguridad, angustia y agresividad del hombre, en modo alguno pueden ser llamados naturales. Más bien son el fundamento de la segregación, la opresión y el rechazo del hombre por el hombre. Si la fe cristiana rompe con el imperativo de autoconfirmación, la comunidad cristiana ha de romper también con el axioma «los iguales gustan asociarse entre sí». Para ella, el principio por el que ha de regirse el hombre liberado sólo puede ser el del reconocimiento del otro en su alteridad, el del reconocimiento del otro como hombre. Sólo este reconocimiento hace posible que los desiguales —judíos y paganos, siervos y señores, hombres y mujeres— vivan en auténtica comunidad y realicen en su integridad el ser del hombre a través de la esperanza en el reino. Por eso la comunidad cristiana es abierta por principio y no se reduce a ser una comunidad de los que profesan la misma fe.

En los conflictos culturales, la cristiandad vivirá su auténtica identidad (liberada, por consiguiente, del ego) a través de la fe y reconocerá al otro como hombre en su dignidad y en sus derechos. En esta dimensión, la conciencia de la identidad autén-

tica, el reconocimiento del otro, la liberación para los otros a través de la justificación, pueden ser considerados como una analogía y una anticipación del reino de Dios y de su justicia.

V. Presente y futuro del reino de Dios

Antes de concluir este capítulo, hagamos algunas reflexiones sistemáticas sobre la comprensión del reino de Dios en el presente y en el futuro[95].

1. *La consumación de la soberanía de Dios*

Entendemos por *reino de Dios* la consumación escatológica de la *soberanía* histórico-liberadora de Dios. El vocablo griego *basileía* puede designar, tanto la soberanía actual de Dios en el mundo, como la meta universal de esta soberanía divina. Sería unilateral ver la soberanía de Dios únicamente en la consumación de su reino, de la misma manera que sería erróneo identificar el reino de Dios con la actualidad de su soberanía[96]. Dios impera en su reino de un modo claro, universal e indiscutible. Dios impera en la historia a través de la palabra de la promesa y del Espíritu de la libertad. Ambos son atacados y tropiezan con oposiciones, resistencias y antagonistas. Por consiguiente, Dios reina en la historia de un modo oculto y conflictivo. Por eso su soberanía histórico-liberadora está orientada hacia su propia consumación en el reino venidero y, a la inversa, el reino venidero proyecta su luz sobre los conflictos de la historia. De aquí que la soberanía liberadora de Dios pueda entenderse como la *inmanencia* del reino escatológico y el reino venidero como la *trascendencia* de la soberanía de Dios que actualmente es objeto de fe y de experiencia. Esta comprensión prohíbe situar la soberanía de Dios en un más allá que no tenga la menor relación con la vida terrestre, histórica. Pero prohíbe identificar el reino de Dios con una situación determinada de la historia.

95. Para todo este párrafo, cf. P. Tillich, *Systematische Theologie* III, Stuttgart 1966, 5. Teil: *Die Geschichte und das Reich Gottes*, 341 ss; W. Pannenberg, *Teología y reino de Dios*, Salamanca 1974; H. Gollwitzer, *Die Revolution des Reiches Gottes und die Gesellschaft*, en *Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft*, ed. P. Neuenzeit, München 1969, 129-155.
96. En esta distinción seguimos a R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*, Madrid 1970.

Si consideramos la historia, con todos sus condicionamientos y posibilidades, como un *sistema abierto*, el reino de Dios presente en la soberanía liberadora de Dios hay que entenderlo como una fuerza transformadora inmanente al sistema y la soberanía de Dios presente en el reino, como un futuro trascendente al sistema. Sin la contrafigura (trascendente al sistema) del reino de Dios, la transformación inmanente al sistema pierde su punto de orientación. Sin la transformación inmanente al sistema, el futuro trascendente al sistema se convertiría en un sueño puramente utópico. Por eso, en la praxis son inseparables la obediencia a la voluntad de Dios, que transforma el mundo, y la oración por la venida del reino. La anticipación doxológica de la perfección del reino y la oposición a las circunstancias ateas e inhumanas de la historia son también inseparables y se refuerzan recíprocamente.

2. *La anticipación del reino de Dios*

Si el reino venidero está presente en la historia bajo la forma de la soberanía liberadora de Dios, esta fuerza liberadora se manifiesta en sus promesas y en la predicación del evangelio. Las *promesas* llaman a los hombres a abandonar el ambiente en el que se han instalado y los sitúan en camino hacia su cumplimiento. Liberan al hombre de la esclavitud terrestre y los llaman hacia la liberación. El *evangelio* de Cristo llama a los hombres a abandonar la esclavitud del pecado, de la ley y de la muerte y los pone en camino hacia la justicia y hacia la libertad de la vida eterna. Dado que este camino no es aún la meta, lleva consigo la tribulación, la oposición, el sufrimiento y la lucha. La meta del camino sólo es posible entreverla a través del mismo camino: la salvación, a través de la tribulación, la victoria de la vida, a través de la lucha contra el poder de la muerte, la libertad escatológica, a través de la oposición a la falta de libertad. El reino de Dios está presente en la *fe* y en la nueva *obediencia*, en la nueva *comunidad* y en la *fuerza del Espíritu.* La presencia del Espíritu santo hay que entenderla como una señal y un comienzo de la nueva creación de todas las cosas en el reino de Dios. Dios reina a través de la palabra y la fe, la promesa y la esperanza, la oración y la obediencia, la fuerza y el Espíritu.

Puesto que la fe y la obediencia, la nueva comunidad y la acción liberadora, hay que entenderlas como la realidad del Espíritu y como la presencia del reino futuro en la historia, las

posibilidades subjetivas y objetivas *de la historia* en las que se realiza esta realidad del Espíritu forman parte asimismo de la presentificación del reino de Dios. El Espíritu de Dios hace posible lo imposible: crea la fe allí donde no existen motivos para creer; crea el amor allí donde no hay nada que amar; crea esperanza allí donde no hay nada que esperar. Pero, como aparece en la doctrina paulina de los carismas, despierta también las posibilidades dormidas, reprimidas u orientadas hacia otra cosa, y las activa y las pone al servicio de la soberanía de Dios. El Espíritu de Dios opera en la historia como creador de un nuevo futuro y como re-creador de lo que ha muerto para este futuro. Ninguna realidad ni ninguna posibilidad de la creación del principio es marginada por el Espíritu. En cuanto que es la fuerza consumadora de Dios, él vivifica a la creación esclavizada y lo llena todo con la fuerza de la nueva creación. Por eso, las posibilidades subjetivas de la historia, que son aprehendidas en la fe y en la obediencia, forman parte también de la historia de la nueva creación de todas las cosas. No es indiferente ni carece de importancia el hecho de que abran puertas y se presenten oportunidades, como tampoco lo es el que los hombres atraviesen estas puertas y aprovechen las posibilidades objetivas en el sentido de la soberanía liberadora de Dios.

Finalmente, tampoco se puede considerar como puramente accidental y teológicamente insignificante *la cooperación entre cristianos y no cristianos* en el esfuerzo para liberar al mundo de la indigencia, la violencia y la desesperación. También esta cooperación es una acción y una posibilidad creada por el Espíritu santo, que quiere la vida y no la muerte. La influencia salvífica del Espíritu santo sobre las personas no reemplazará el diálogo y la cooperación y, mucho menos, lo hace superfluo. Ahora bien, en una situación en que nos amenazan crisis mundiales, la acción sustentadora del mundo llevada a cabo por el Espíritu, desde el punto de vista de los cristianos, se aproxima mucho a la acción salvífica del Espíritu. La tradición cristiana ha enseñado durante mucho tiempo la separación radical entre ambos modos de acción. Hoy es preciso reconocer su acción combinada, a fin de que pueda llevarse a cabo con libertad aquella cooperación con hombres de otras religiones y de otras ideologías secularistas sin que los cristianos pierdan su identidad y sin que se vean obsesionados por la manía de distinguirse de los demás. El reino de Dios se hace presente en la historia a través de la soberanía de Dios. La soberanía de Dios se manifiesta a través de la palabra y de la fe, la obediencia y la comunidad, el aprovechamiento de las posibilidades y la cooperación en pro de la vida del mundo.

3. *La mediación mesiánica*

Si, a través de la soberanía actual de Dios, oculta y conflictiva, el reino de Dios escatológico adquiere una dimensión histórica, si, por el contrario, invertimos nuestra orientación visual, esta historia de la soberanía de Dios cobrará también una dimensión escatológica. Entre historia y escatología no se puede establecer una separación metafísica, de tal manera que se pueda hablar de un más acá y de un más allá, de una realidad intramundana y de otra extramundana. Tampoco podemos hacerlas coincidir simplemente (siguiendo el esquema de la identidad paradójica) en el «momento escatológico». A través de su misión y de su resurrección, Jesús ha traído el reino de Dios a la historia. El reino, entendido como un futuro escatológico, se ha convertido en una fuerza que determina el presente. Este futuro ha comenzado ya. En las circunstancias del «antiguo eón» puede vivirse ya desde ahora a la luz del «nuevo eón». En la medida en que lo escatológico se hace histórico de este modo, lo histórico deviene a su vez escatológico. La esperanza se hace realista y la realidad, esperanzadora. Esto es lo que hemos llamado el *concepto* mediador de *lo mesiánico.* La soberanía de Cristo remite, más allá de sí misma, al reino de Dios. La fe en la palabra ansía la visión cara a cara. La presencia del Espíritu pone en vigor la nueva creación. La obediencia terrestre está orientada hacia la redención del cuerpo, y los signos y prodigios de la liberación experimentada son entendidos como señales de la resurrección de los muertos futura. En este sentido, la vida mesiánica no es una vida en continua demora, sino una vida en la anticipación. La era mesiánica no sólo está bajo el signo del «aún no», sino también bajo el signo del «ya no» y, por consiguiente, bajo el signo del «desde ahora». En la era mesiánica, la vida ya no está sometida a la ley ni a los imperativos de este mundo perecedero, sino que vive desde ahora en la aurora del nuevo día de Cristo. Su libertad consiste en que, en virtud de la esperanza, trasciende lo actual hacia lo venidero y lo real hacia lo posible. Pero ella lleva también consigo un dolor, el de conquistar lo nuevo frente a la resistencia de lo antiguo y, por consiguiente, el de no poder realizar lo nuevo sin romper con lo antiguo y el de no poder lograr su libertad más que a través de una lucha. Los sueños de la esperanza llevan a los dolores del amor.

4. *Anticipación*

El concepto de lo mesiánico representa una mediación categorial entre el reino de Dios y la historia. Es cristiano en la medida en que sus mediaciones se orientan a partir de la historia de Jesús y de su misión. La primera categoría mediadora en la esfera de lo mesiánico es la de *anticipación*. La anticipación no es aún el cumplimiento. Pero es ya la presencia del futuro en las circunstancias de la historia. Es un fragmento del todo que ha de venir. Es un anticipo de la plenitud y de lo venidero.

Desde el punto de vista de la *teoría del conocimiento*, Epicuro designó con el vocablo *prolepsis* las nociones y las imágenes preliminares a través de las cuales nos orientamos hacia la experiencia y las ideas verdaderas. Cicerón tradujo este término griego por *anticipatio*, entendiendo por tal la *praenotio inchoatae intelligentiae*. Según Kant, todo concepto *a priori* legitimado por la crítica de la razón pura que constituye la forma de los objetos de toda experiencia posible, puede considerarse como una anticipación de la percepción. Husserl designó con el término «anticipación» la estructura del conocimiento mismo que, a la vez que percibe una cosa concreta, percibe también el horizonte en que se sitúa o el fondo sobre el que aparece. Toda experiencia concreta va ligada a la percepción de aquello que no está aún presente, pero a lo cual remite el núcleo evidente de la experiencia. Por eso, la intencionalidad es inseparable del conocimiento. Heidegger ha fundamentado desde un punto de vista ontológico la estructura hermenéutica del conocer intelectual, anticipador, en la estructura misma del «ser-ahí», que, a través de la «anticipación existencial», se anticipa a sí mismo. Por último, en todos los seres vivientes, que han de ser considerados como «sistemas abiertos», la anticipación del comportamiento futuro constituye una categoría vital primordial. Se trata de un estar continuamente abierto a las posibilidades futuras[97].

La historia del concepto nos muestra el carácter mediador de la anticipación. Si aplicamos el concepto a la relación entre historia y escatología, evitaremos tanto el entusiasmo fanático —«el reino de Dios está ya aquí, hemos resucitado»— como la resignación trágica «el mundo no ha sido redimido, todo es ambivalente».

5. *Resistencia*

De la anticipación mediadora de lo venidero forma parte asimismo la *resistencia* contra el poder del enclaustramiento, de

97. Cf. art. *Antizipation*, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. J. Ritter I, 1971, 419-425. Cf. a este respecto, J. Moltmann, *Extrapolation und Antizipation*. Zur Methode in der Eschatologie, en *Weervoord*. Festschrift für H. Berkhof, Nijkerk 1974, 201-208.

la autoconfirmación y de la autorrepetición. El hombre encerrado en sí mismo —*homo incurvatus in se*— no tiene ningún futuro ni desea ningún cambio. Está enclaustrado en sí mismo, enamorado de sí mismo y, en definitiva, es prisionero de él mismo. Sólo ve el futuro como una prolongación del presente. La anticipación de lo que ha de venir ha de romper esta resistencia y hacer que el hombre encerrado en sí mismo se abra a la experiencia del futuro a través de la esperanza en lo venidero. Pero, con ello, esta anticipación le hace también vulnerable y sensible. La sociedad cerrada en sí misma —*societas incurvata in se*— no tiene ningún futuro ni desea cambio alguno. Quiere confirmarse y perpetuarse a sí misma y sólo quiere ver el futuro como una prolongación del presente. La anticipación de lo venidero romperá también esta resistencia política y transformará la sociedad cerrada e inmunizada en una «sociedad abierta», que se abrirá a la experiencia del futuro a través de la esperanza. La anticipación hará que esta sociedad y sus instituciones se abran al exterior, pero, al mismo tiempo, la hará vulnerable y transformable. Sin una aceptación de los riesgos que comporta esta apertura al mundo y al tiempo, no hay ningún futuro, ninguna libertad ni ninguna vida, ni para el hombre, ni para la sociedad humana. Pues lo que se encierra en sí mismo está condenado a muerte y actúa de un modo funesto sobre lo demás.

6. *Representación*

En la comprensión cristiana de la mediación mesiánica de lo venidero, la anticipación y la rebelión van unidas a la *representación* y a la *entrega.* Si la anticipación representa *pars pro toto* a la totalidad venidera, la parte que es objeto de anticipación no sólo se sitúa actualmente *ante* el todo, sino que a la vez *lo representa.* Por eso las anticipaciones adelantan lo que ha de venir. Así pues, representan a lo que ha de venir, no a sí mismas. De otro modo no serían formas de la esperanza, sino únicamente de la autorrealización. De aquí que las anticipaciones cognoscitivas y vitales tengan siempre un carácter representativo. Si la libertad es anticipada por las liberaciones concretas, estas liberaciones sólo pueden adquirir legitimidad en cuanto que son liberaciones para otra cosa, no en cuanto que son una lucha por los propios privilegios. De aquí se sigue que las anticipaciones concretas de lo venidero sólo pueden acreditarse como tales a través de una lucha y de un sacrificio por el futuro de los otros. La

verdadera esperanza sólo puede ser vivida a través de un sacrificio por el futuro de los que no tienen esperanza. La libertad anticipada es llevada a la práctica a través de la liberación de los oprimidos. La fe se demuestra a través del amor a los necesitados.

7. *Los límites de lo posible*

Hasta ahora hemos hablado de la anticipación, la resistencia, la representación y la entrega como categorías mesiánicas de mediación entre la escatología y la historia. Ahora bien, es necesario también conocer los *límites de lo posible.* La frontera de la acción mesiánica en la historia es, según Pablo, la muerte. Hemos sido liberados ya de nuestro «cuerpo de pecado» (Rom 7) mediante la fe que justifica y andamos en una nueva obediencia en virtud de la renovación de nuestra vida (Rom 6). Pero aún vivimos en el «cuerpo de muerte» y anhelamos todos la «redención del cuerpo» (Rom 8). De lo contrario, la acción mesiánica no sería ya una acción en la historia, sino un moverse libremente en el reino de Dios. Mientras los hombres no sean redimidos del «cuerpo de muerte», sólo podrán realizar su ser-libres del cuerpo de pecado en esta vida mortal. Mientras los muertos no resuciten, la libertad es una libertad en lucha, no una libertad situada en el mundo que le es propio, el reino de Dios. La expresión «cuerpo de muerte» no alude únicamente a una muerte física, sino a un contexto mortífero en el que se sitúa toda vida. Este contexto ha sido ya destruido en principio mediante la liberación del poder del pecado, pero aún no lo ha sido en la práctica. Por eso, la nueva vida en el Espíritu de la libertad tiene una estructura que está en consonancia con lo anterior. No puede ser identificada con la ambigüedad general de la historia y la ambivalencia de toda acción histórica [98], sino que es una ambigüedad concreta: la que llevan consigo una experiencia y una praxis que se sitúan entre la vida y la muerte. Si la anticipación cristiana se orienta hacia la resurrección y la vida eterna, habrá de fomentar en la historia todo aquello que está al servicio de la vida, y oponerse a todo lo que contribuye a extender la muerte.

98. En este punto mantenemos una posición crítica frente a P. Tillich, *o. c.*, 388 s: *Die Zweideutigkeiten des Lebens in der geschichtlichen Dimension.*

8. *El pueblo mesiánico del reino venidero*

La iglesia, el cristianismo y la cristiandad entienden su propia existencia y su misión en la historia de un modo mesiánico. Su vida viene definida por la anticipación, la resistencia, la entrega y la representación. Todo lo que son y hacen no puede ser legitimado por ellos mismos, sino únicamente por el Mesías y el futuro mesiánico, a fin de que a través de su fe, su existencia y sus acciones los hombres, las religiones y las sociedades se abran a la verdad de lo venidero y se active su apertura a la vida. La iglesia situada bajo el impulso del Espíritu no es aún el reino de Dios, pero es su anticipación en la historia. El cristianismo no es aún la nueva creación, pero es una acción del Espíritu de la nueva creación. La cristiandad no es aún la nueva humanidad, pero es su avanzada, no sólo a través de su rebelión contra el enclaustramiento mortífero, sino también mediante su sacrificio por y su representación del futuro del hombre. Su provisionalidad mesiánica obliga a la iglesia a trascenderse a sí misma más allá de sus límites sociales e históricos. Su carácter definitivo le otorga la certeza al interior de una historia aún incierta y la alegría en medio del dolor por la hostilidad de ésta. A través de su definitividad provisional y de su provisionalidad definitiva, la iglesia, el cristianismo y la cristiandad dan testimonio en medio de la historia del reino de Dios, meta de la historia. En este sentido, la iglesia de Jesucristo es *el pueblo del reino de Dios*.

5

La iglesia en el presente del Espíritu

La iglesia vive en la historia, que tiene su fundamento en la resurrección del Cristo crucificado y cuyo futuro es el reino omniabarcante de la libertad. El *recuerdo* vivo de Cristo sirve de orientación a su *esperanza* en el reino, y la esperanza viva en el reino retrotrae al recuerdo inagotable de Cristo. La *fuerza actual* de este recuerdo y de esta esperanza es denominada la «fuerza del Espíritu santo», pues los hombres no pueden creer en Jesús como el Cristo, ni esperar en el futuro como el futuro de Dios, por sus propias fuerzas, razón y voluntad. Evidentemente, algunos hombres creen con todas sus fuerzas, su razón y su voluntad. Pero de la certidumbre de la fe y de la confianza de la esperanza forma parte también la conciencia de vivir, a través de ellas, en una indestructible comunión con Dios. No es la fe lo que hace de Jesús el Cristo, sino que es Jesús, el Cristo, el que crea la fe. No es la esperanza la que hace que el futuro sea el futuro de Dios, sino que es este futuro el que despierta la esperanza. La fe en Cristo y la esperanza en el reino son debidas a la presencia de Dios en el Espíritu. La iglesia entiende la tensión entre creer y esperar como la historia del Espíritu de la nueva creación. Su comunión con Cristo se funda en la experiencia del Espíritu, que revela a Cristo, une a él y lo glorifica en el hombre. Su comunión en el reino de Dios se basa en la fuerza del Espíritu, que la conduce a la verdad y a la libertad. Si la iglesia se entiende a sí misma como *comunidad mesiánica* a través de la fe en Cristo y de la esperanza en el reino, entenderá también su presente y su camino a partir del presente y del proceso del Espíritu santo.

La doctrina tradicional del Espíritu santo sigue el esquema del *credo apostólico*. El presente y el futuro de la salvación, la iglesia y el reino de Dios son englobados por la fe en el Espíritu santo.

Por consiguiente, la historia y la escatología son partes de la pneumatología. Esto significa, a la inversa, que la pneumatología es desarrollada desde una perspectiva histórica y escatológica, en el sentido de que la historia de la iglesia, de la comunión de los santos y del perdón de los pecados hay que entenderla como la *historia del futuro*, y la escatología de la resurrección de la carne y de la vida eterna, como *el futuro de la historia.* De aquí que entendamos esta mediación entre escatología e historia como el presente del Espíritu santo.

En la doctrina del Espíritu santo se exponen especialmente aquellos procesos y experiencias en y a través de los cuales la iglesia se hace comprensible a sí misma como *comunidad mesiánica* en el mundo y para el mundo. Aquí se alude, por una parte, a los «instrumentos salvíficos», tales como la predicación, el bautismo, la eucaristía, el culto, la oración, las bendiciones y el estilo de vida de los individuos y de la comunidad. Por otro lado, se alude a los «carismas», las funciones, los dones y las tareas (llamados también «ministerios») existentes al interior de esta comunidad y que esta comunidad desempeña de cara a la sociedad. Si estos «instrumentos salvíficos» y «ministerios» de la iglesia son entendidos como mediaciones y ministerios de la comunidad *mesiánica* en el mundo, no se los puede reducir en modo alguno a una dimensión puramente clerical y, por otra parte, no se los puede entender únicamente a partir de la relación recíproca existente entre Cristo y la iglesia o entre la iglesia y Cristo. En cuanto mediaciones y fuerzas del Espíritu santo, llevan a la iglesia a trascenderse a sí misma hacia el sufrimiento del mundo y el futuro de Dios. En cuanto comunidad en la palabra y en el sacramento y en cuanto comunidad carismática, la iglesia se entenderá a sí misma como una comunidad mesiánica al servicio del reino de Dios. Pues las mediaciones y las fuerzas del Espíritu santo están abiertas a aquello que quieren transmitir y comunicar, y, a través de la fe y de la esperanza que despiertan en los hombres, hacen que éstos se abran al futuro de la nueva creación.

Por eso en los capítulos que siguen vamos a exponer los «instrumentos de salvación» y los «ministerios de la iglesia» en el marco de la doctrina del Espíritu santo. La comprensión escatológica de la realidad histórica de la iglesia en su mediación salvífica y en sus ministerios y la comprensión histórica de la escatología del reino y de la glorificación de Dios en el mundo, inseparable de aquella comprensión escatológica, han de ser desarrolladas en el marco global de la «historia trinitaria de Dios». Si bien la doctrina «de la palabra y del sacramento» y la doc-

trina de los «ministerios» se entrecruzan y no pueden separarse la una de la otra, las expondremos por separado, aunque procuraremos relacionarlas continuamente, a fin de que aparezca con claridad la unidad que ellas forman al interior de la comunidad mesiánica.

I. El envío del Espíritu como sacramento del reino

El vocablo «sacramento» se ha convertido en un término equívoco a través de la evolución de las diferentes tradiciones teológicas [1]. El vocablo se refiere habitualmente a los «instrumentos de la gracia», a los signos sensibles que transmiten la gracia invisible, y a las «acciones sagradas» mediante las cuales se comunica al hombre la salvación (de acuerdo con la institución y la promesa de Cristo) o éste adquiere la certidumbre de la salvación. La iglesia oriental no ha fijado el número de estos sacramentos o de estas acciones sagradas, sino que se centra en el culto, la sagrada liturgia, que ocupa el centro de su existencia. Aquí, bajo la forma de una «dogmática viviente», se celebran los grandes misterios salvíficos de la trinidad y de la cristología y son referidos al acontecimiento de la eucaristía [2].

La iglesia católica romana, a partir de la reforma realizada en la época medieval, redujo a siete el número de los sacramentos, «ni más, ni menos», como dijo el concilio de Trento siguiendo a Pedro Lombardo [3]. Históricamente, esto se explica a partir de

1. Cf. E. Jüngel-K. Rahner, *Was ist ein Sakrament? Vorstösse zur Verständigung*, Freiburg 1971; W. Pannenberg, *Thesen zur Theologie der Kirche*, München ²1974; además: O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* II, Neukirchen 1962, 647 ss; H. Diem, *Die Kirche und ihre Praxis*, München 1963, 115 ss. Si no queremos abandonar totalmente el problemático concepto de «sacramento», como propuso Schleiermacher e hicieron Weber y Diem, así como Pannenberg, al menos al principio, para hablar únicamente del bautismo y de la eucaristía, entonces se puede, o bien, una vez hecha la exposición del bautismo y la eucaristía, deducir el sustrato que es común a ambos, o bien, partiendo del contenido común del bautismo y la eucaristía, explicar estos dos acontecimientos constitutivos para la iglesia. Aquí intentaremos esto último, pero no nos limitaremos a la «condición sacramental» del bautismo y la eucaristía, sino que los situaremos en el contexto más amplio de los «incrementos salvíficos» y de los «ministerios», a fin de comprender con la mayor amplitud posible la realidad y la eficacia de la comunidad de Cristo.

2. P. Evdokimov, *L'orthodoxie*, Paris 1960; N. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog*, Stuttgart 1968, especialmente 105 s.

3. J. Dournes, *Para descifrar el septenario sacramental*: Concilium 31 (1968) 75-95.

la lucha que mantuvo la iglesia por liberarse del *imperium* cristiano, pues, al limitar a siete los sacramentos, perdieron su valor sacramental los antiguos sacramentos imperiales de la unción y la consagración, y la investidura de los cargos eclesiásticos quedó reservada únicamente a la iglesia. Por otra parte, en la limitación a siete del número de los sacramentos, ha jugado también un papel el simbolismo del siete, que es el número de la perfección. Por lo que respecta a la realidad misma de las cosas, la cuestión del número de los sacramentos no tiene ninguna importancia especial, pues la posición privilegiada del bautismo y de la cena del Señor (eucaristía) frente a los demás sacramentos o sacramentales es indiscutible[4]. De acuerdo con su orden interno, los siete sacramentos pueden centrarse sin dificultad en el bautismo y la eucaristía. No obstante, a las iglesias que cuentan con varios sacramentos hay que plantearles la pregunta de cuál es el fundamento unitario al que aquéllos son referidos y por qué la denominación de «sacramentos» se aplica precisamente a estas acciones y no a otras.

En las tradiciones protestantes nos encontramos con una dificultad de distinta naturaleza. Bajo el título *de mediis salutis*, se trata de la predicación de la palabra, del bautismo y de la cena del Señor. A continuación, y bajo el título *de sacramentis in genere*, sigue la exposición de un concepto del sacramento que se aplica exclusivamente al bautismo y a la cena del Señor[5]. La predicación, el bautismo y la cena son «instrumentos de salvación», pero sólo el bautismo y la cena son «sacramentos». Esto quiere decir lo siguiente: la predicación de la palabra puede realizarse aparte del bautismo y de la cena, pero éstos últimos son inseparables de aquélla. Ahora bien, con ello deviene problemático qué es lo que une entre sí a los «instrumentos de salvación» y qué es lo que los separa. Por último, en la ortodoxia veteroprotestante, la pregunta por el número de los sacramentos fue contestada a partir del hecho de su institución por Cristo. Es sacramento lo que ha sido instituido expresamente por Cristo y está ligado a una promesa especial por parte de él. Ahora bien, si no queremos contentarnos con esto, hemos de preguntar por la conexión interna entre la cristología y la doctrina de los instrumentos de salvación y de los «sacramentos» del bautismo y de la cena del Señor.

4. K. Rahner, *o. c.*, 83.
5. H. Schmid, *Die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, Gütersloh [7]1893, 336 ss; H. Heppe-E. Bizer, *Die Dogmatik der Evangelisch-Reformierten Kirche*, Neukirchen 1958, 468 ss.

En las tres grandes iglesias cristianas existen hoy tendencias a retrotraer la pluralidad de los sacramentos a un fundamento unitario y a preguntar por el único «sacramento originario». En la doctrina católico-romana de los sacramentos, la teoría de la iglesia como «sacramento fundamental de la salvación»[6], formulada por Karl Rahner, se mueve en esta línea. Si la iglesia misma es el «sacramento fundamental de la salvación», ya no es posible contraponer la «iglesia del sacramento y de los sacramentos» a la «iglesia de la palabra», ni plantear controversias teológicas basadas en la oposición entre sacramento y palabra[7]. Si la iglesia misma es el «sacramento fundamental de la salvación», habrá que ver y reconocer también en la palabra el elemento esencial de los sacramentos, de tal manera que en la palabra de la predicación «está verdaderamente presente el Señor que salva»[8]. Por último, si la iglesia es el «sacramento fundamental de la salvación», ella no tiene su razón de ser en sí misma, sino que sólo existe «en relación con y subordinación a... Cristo, que es el sacramento histórico originario en el que la autopromesa de Dios, en cuanto que lleva consigo el perdón y la deificación, se manifiesta históricamente y se realiza de un modo irreversible»[9].

En la teología protestante más reciente ha sido sobre todo Karl Barth el que ha desarrollado un concepto cristológico del sacramento[10]. «El gran *mysterium* o sacramento cristiano»[11] es la encarnación. La «humanidad de Jesucristo es en cuanto tal... el sacramento primario»[12]. Mientras que en los primeros volúmenes de la *Dogmática*, los demás sacramentos se fundamentan aún partiendo de la tesis de que Cristo es *el* o el *primer* sacramento en la «doctrina de la reconciliación», Barth considera la encarnación como el «único sacramento, realizado de una vez por to-

6. K. Rahner, *o. c.*, 71.
7. K. Rahner, *Palabra y eucaristía*, en *Escritos de teología* IV, Madrid 1962 323 ss; H. Fries, *Wort und Sakrament*, München 1966, especialmente 12 s.
8. K. Rahner, *o. c.*, 69: «Pues una teología católica de los sacramentos debe poner cuando menos en tela de juicio la tesis según la cual lo esencial del sacramento sería la palabra mientras que la «materia», el *elementum* sólo tendría en el fondo una función secundaria y se limitaría a ser una ilustración de la palabra».
9. K. Rahner, *o. c.*, 75.
10. E. Jüngel, *o. c.*, 33 ss, a cuya interpretación de Barth nos referimos aquí. Cf. igualmente A. V. Bauer, *Inspiration als sakramentales Ereignis*. Zum Verhältnis von Wort, Sakrament und Menschwerdung in der Theologie Karl Barths: Trierer Theologische Zeitschrift 72 (1963) 84-104.
11. K. Barth, *Die Lehre von den Sakramenten*: Zwischen den Zeiten 7 (1929) 439, citado en E. Jüngel, *o. c.*, 34.
12. *Kirchliche Dogmatik* II/1, 58.

das», de cuya realidad hay que dar testimonio ante el mundo a través de la predicación, el bautismo y la eucaristía, pero cuya realidad no puede representarse, repetirse o realizarse por la iglesia ni a través del bautismo y la eucaristía, ni a través de la predicación [13]. Con ello, Barth puso en cuestión de un modo radical el concepto de sacramento que se ha hecho usual en las diferentes confesiones cristianas y —tras una fundamentación cristológica de los sacramentos inicialmente abierta— defendió la utilización exclusivamente cristológica del concepto. De esta manera, reasumió algunas tesis de Lutero y de Melanchthon, formuladas en los primeros tiempos de la Reforma [14]. Ahora bien, si utilizamos el concepto en un sentido exclusivamente cristológico, como hace Barth, nos vemos obligados a escoger otros conceptos para designar las acciones a las que se aludía tradicionalmente con el vocablo «sacramento» [15]. El bautismo y la eucaristía serían entonces «testimonios», «celebraciones» o «respuestas» del hombre al único sacramento de Dios, que es Cristo. Si entendemos por sacramento «el concepto teológico de una mediación que no sólo comunica algo, sino que también se comunica a sí misma» [16], hemos de aceptar evidentemente, junto a la única mediación de Dios, que tiene lugar en y a través de Jesucristo, otras mediaciones, a través de las cuales se comunica esta mediación única.

A la vista de estas consideraciones, se puede hablar de tendencias convergentes. Mientras que Karl Rahner retrotrae los sacramentos a la iglesia, sacramento fundamental de la salvación, y entiende a su vez este sacramento fundamental a partir del sacramento originario de la autopromesa de Dios en Cristo, Karl Barth comienza con este sacramento originario y, dejando a salvo la prioridad cualitativa de Cristo sobre su iglesia mediante la utilización del vocablo «sacramento» en un sentido exclusivamente cristológico, refiere también los testimonios a través de la palabra, el bautismo y la eucaristía exclusivamente a la autopromesa

13. *Kirchliche Dogmatik* IV/2, 59. Con ello, Barth quisiera distinguir con tanta claridad como fuese posible la *unio personalis Christi* de la *unio sacramentalis* de la iglesia, a fin de rechazar la tentadora idea de la iglesia como *Christus prolongatus*.

14. E. Jüngel, *o. c.*, 32 s. Cf. asimismo J. Calvino, *Institutio* IV, 14, 2.

15. No obstante, R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 302 ss, sobre la base de la analogía entre bautismo y eucaristía, podría llamar a ambos «sacramentos». Ciertamente, él los entendía a ambos como *modi* especiales de la predicación de la palabra. O. Weber, *o. c.* II, 656, y H. Diem, *o. c.*, 129, han propuesto reemplazar el vocablo «sacramento» por la expresión «acto de predicación».

16. E. Jüngel, *o. c.*, 41 *(sic)*.

de Dios en Cristo. Este «giro cristológico» hecho por ambas partes hace aparecer claramente el origen unitario y el contenido único de las acciones eclesiales, pero deja sin plantear la pregunta de por qué son precisamente éstas y no otras las formas del testimonio de Cristo y de la comunicación de la salvación. Las diferentes tradiciones teológicas existentes quedan intactas, sólo se les da una nueva interpretación, a saber, una interpretación cristológica. Ciertamente, esto tiene una gran importancia, tanto para la renovación de la iglesia a partir de su fundamento, como para la unidad ecuménica de las iglesias separadas. Ahora bien, ¿lleva esto a una mejor comprensión recíproca de las peculiaridades propias de cada iglesia? A los ojos de la iglesia ortodoxa, estas convergencias entre la iglesia católica y la iglesia evangélica pueden dar la impresión de que las iglesias occidentales sólo han evitado el peligro de un positivismo jurídico-sacral para caer en el peligro del cristomonismo [17]. ¿No sería posible superar las diferencias que aún existen al interior de la convergencia entre la iglesia católica y la evangélica —Cristo como sacramento exclusivo de Dios o la iglesia como sacramento fundamental y Cristo como sacramento originario— a través de la comprensión trinitaria del don escatológico del Espíritu como sacramento?

Como es sabido, el nuevo testamento, para designar el bautismo y la eucaristía, así como otras acciones que se realizan en la iglesia, no utiliza el vocablo «sacramento» [18]. Para designar estas acciones, el nuevo testamento no utiliza ningún concepto general. En la medida en que la palabra *sacramentum*, utilizada en las versiones latinas, traduce al vocablo griego μυστήριον, no se refiere al bautismo y a la eucaristía, sino al misterio escatológico de Dios. «Es en Daniel en donde el vocablo μυστήριον adquiere por primera vez el sentido (que ha revestido una gran importancia para la ulterior historia del concepto) de *misterio escatológico, es decir, de anuncio enigmático de los designios de Dios para el futuro*, cuya revelación e interpretación están reservadas a Dios y a los que son inspirados por su Espíritu» [19]. Según la apocalíptica, todo lo que ha de acontecer se halla oculto en la eternidad y, al fin de los tiempos, saldrán a la luz los misteriosos designios de Dios.

17. N. Nissiotis, *o. c.*, 68.
18. G. Bornkamm, art. μυστήριον, en ThW IV, 809 ss, muestra con claridad que el concepto tiene su origen en la apocalíptica y lo delimita frente a las religiones de misterios, de las que suelen derivarlo con preferencia Bultmann, Weber y otros.
19. G. Bornkamm, *o. c.*, 821. Reproducimos aquí el artículo *in extenso*, ya que la referencia de la teología sistemática a él es a menudo incompleta.

Sus «misterios» son los designios de Dios reservados para la última revelación. Los misterios apocalípticos no se refieren a un destino al que están sujetos la divinidad o el Salvador divino, sino a un futuro que ha sido dispuesto y determinado por la divinidad. La recepción de los misterios no es entendida por la apocalíptica como una deificación. Los misterios apuntan hacia una revelación escatológica, cósmica. En el nuevo testamento, el «misterio del reino de Dios», según la interpretación de la parábola de Mc 4, 11 ss par, consiste en la venida de Jesús mismo «como el Mesías». El «misterio del reino de Dios» es la irrupción de la era mesiánica a través de Jesús. En las cartas paulinas y déuteropaulinas, el concepto de *mysterium* guarda una relación bien fijada y determinada con el kerigma de Cristo. Cristo es el misterio de Dios. Predicar a Cristo como el Crucificado significa predicar el misterio de Dios. El designio misterioso y definitivo de Dios se manifiesta en la cruz del Señor y lleva consigo la glorificación de los creyentes. La predicación de Cristo no sólo anuncia la revelación pretérita del misterio de Dios, sino que ella misma forma parte del acontecer del misterio y de su revelación. También la conversión de los gentiles (Ef 3, 4 ss) y la reunión de judíos y paganos en un mismo cuerpo, cuya cabeza es Cristo, forman parte del misterio de Dios. A través de la predicación de Cristo y la fe de los paganos, se revela el misterio escatológico de la recapitulación del cosmos en Cristo. La revelación del misterio escatológico de Dios (ἀποκάλυψις) acontece de un modo oculto y escondido a través de la fe, en la lucha entre aquéllos que aman a Dios y los príncipes de este mundo, y ella anuncia la glorificación futura de los creyentes y la consumación del designio salvífico de Dios. El concepto de μυστήριον no adquiere su contenido en todos los pasajes del nuevo testamento a través de la revelación de Cristo ni se agota en el kerigma. Pero el sentido escatológico del concepto está siempre presente. Pablo considera como un don del Espíritu el penetrar en los misterios de Dios (1 Cor 14, 2). Para él, el futuro de Israel (que ahora permanece en su obstinación) es un misterio de Dios (Rom 11, 25). Un misterio especial es la transformación de los creyentes en la parusía del Señor (1 Cor 15, 51). La 2.ª carta a los Tesalonicenses (2, 3 ss) llama a la manifestación del Anticristo el «misterio de iniquidad». De un modo análogo Ap 17, 5.7 habla del «misterio» de Babilonia, la gran prostituta. Así pues, si recapitulamos los diversos sentidos que adquiere el vocablo en el nuevo testamento, nos encontramos con lo siguiente:

1. Μυστήριον es un concepto apocalíptico que se aplica a los designios que Dios tiene para el futuro, para el fin de la historia. El *mysterium* es el designio divino. Su revelación en la historia tiene un carácter de anuncio enigmático, de promesa del futuro y de anticipación. Su revelación al final de la historia tiene lugar a través de su realización manifiesta.

2. En el nuevo testamento, Jesús, Cristo, a través de su misión, su muerte y su resurrección, es el apocalipsis del misterio escatológico de Dios. A través de su misión mesiánica se manifiesta el designio que Dios tiene para el mundo. A través de su muerte y de su resurrección deviene operante en el mundo el designio salvífico de Dios. Ahora bien, el misterio del futuro y de la salvación se hacen manifiestos ante todo para la fe a través de la predicación y del don del Espíritu santo. El futuro y la salvación se abren para la fe a través del Espíritu y de la palabra. Por eso el Espíritu y la palabra apuntan, más allá de sí mismos, hacia la consumación.

3. Justamente sobre la base de esta cristología escatológica, que ve en la venida de Cristo la irrupción de la revelación definitiva del misterio de Dios, tiene sentido —y no solamente como un «residuo mitológico— aquel tránsito escatológico a la expectativa de la revelación futura de los misterios escatológicos. La riqueza de Dios revelada en Cristo es sobreabundante y tiende a comunicarse. Por eso, el contenido de la palabra *mysterium* rebasa el ámbito de la cristología y nos lleva a la pneumatología, la eclesiología y la escatología universal[20]. Se trata, por así decirlo, de un tránsito insensible que resulta necesariamente de la cristología escatológica. En la medida en que Jesús es, en cuanto Mesías, el misterio del reino de Dios, los signos de la era mesiánica forman parte también de su misterio. En cuanto que el Crucificado y el Resucitado revela el designio salvífico de Dios para con el mundo, la predicación y la fe, así como la efusión del Espíritu santo sobre los paganos, forman parte asimismo de esta salvación. Finalmente, la revelación del misterio de Dios, oculta en la palabra y en los signos, se sitúa, sobre la base de esta ocultación, en el contexto de los misterios del fin de los tiempos, de la conversión de Israel, de la manifestación del Anticristo y de la transformación de los creyentes.

20. Esta es la opinión de W. Pannenberg, *o. c.*, frente a Barth. Pero en estas tesis, su escatología de la historia de la salvación no se fundamenta expresamente desde el punto de vista pneumatológico.

De aquí se deduce que una comprensión exclusivamente cristológica del concepto de *mysterium* o de «sacramento», si bien expresa una parte esencial de la doctrina veterotestamentaria, resulta demasiado estrecha, sobre todo si la cristología se centra hasta tal punto en la encarnación, que no engloba la historia mesiánicamente abierta del Cristo que se ha hecho hombre, que ha sido crucificado y exaltado a la gloria y que ha de venir al fin de los tiempos. De aquí se sigue, por otra parte, que una comprensión cristológico-eclesiológica del concepto —Cristo y la iglesia como sacramento originario y sacramento fundamental de la salvación, respectivamente—, si bien nos muestra un horizonte más amplio, no va lo suficientemente lejos, especialmente si la iglesia de Cristo es entendida únicamente a partir de sus sacramentos y no se la entiende al mismo tiempo en el horizonte de la escatología universal. El concepto de *mysterium* y el concepto de «apocalipsis», inherente a aquél, llevan a una cristología entendida desde una perspectiva escatológica y a una eclesiología orientada según esta misma perspectiva. Incluso si Cristo es considerado como la única mediación de Dios, esta mediación tiende hacia su automediación en el mundo, pues esta automediación quiere realizarse. Esto quiere decir que Jesús, en cuanto Mesías, está abierto al tiempo mesiánico, y, en cuanto Cristo, está abierto al futuro de su soberanía. Incluso si la iglesia es considerada como el «sacramento fundamental», lo que la hace tal apunta más allá de ella misma. La «gracia de Dios escatológicamente victoriosa» lleva a la iglesia más allá de su existencia actual en el mundo y la impulsa hacia la consumación del reino de Dios. Por consiguiente, si el concepto de *mysterium* nos hace entender a Cristo y a la iglesia desde una perspectiva escatológica y, más allá de esto, nos conduce a una comprensión escatológica de la historia universal, parece lógico introducir un concepto trinitario del *mysterium* o del «sacramento». Con ello volvemos a la *doctrina inclusiva de la trinidad* desarrollada en el capítulo 2 § 4: el presente del reino de Dios y la revelación del misterio escatológico de Dios consiste en la *efusión escatológica del Espíritu santo*. El revela a Cristo y crea la fe. La predicación, la comunidad y las acciones simbólicas mesiánicas se realizan bajo el impulso del Espíritu [21]. El es la

21. La acción reveladora y consumadora del Espíritu santo ha de ser considerada en la comprensión trinitaria de Dios en conexión con la acción del Espíritu santo en la historia de Cristo. La obra del Espíritu no es algo puramente añadido a la obra de Cristo. Cristo fue «concebido» por obra del Espíritu santo, bautizado en el Espíritu y entregado y resucitado a través del

fuerza del futuro de Dios y el Consumador de la historia de Dios. Glorifica a Cristo en los creyentes y es la fuerza de la nueva creación del mundo. El concepto de *mysterium* o de «sacramento» no debe aplicarse a Cristo o a la iglesia en y para sí mismos, sino a Cristo en el Espíritu y a la iglesia de Cristo en el Espíritu. Este *concepto trinitario del sacramento* abarca, por otra parte, la historia escatológica de Dios con el mundo a través de los «signos y prodigios» del Espíritu santo y de los «signos del fin». A través de la efusión escatológica del Espíritu santo, «la palabra y el sacramento», «los ministerios y los carismas», devienen comprensibles en cuanto revelaciones y fuerzas de Cristo y de su futuro. En cuanto revelaciones simbólicas de Cristo, ellos son las mediaciones mesiánicas de la salvación. En cuanto glorificación de Cristo, son *acciones de la esperanza* en el reino. Por eso, en el marco del concepto trinitario del sacramento, entendemos la predicación, los «sacramentos» y los carismas como «signos y prodigios» de la historia del Espíritu, que crea la salvación y trae consigo la nueva creación, que une al Padre a través de Cristo y lo glorifica [22]. Comenzaremos nuestra exposición hablando de las promesas y de los anuncios del futuro de Dios proféticos y apocalípticos, después fundamentaremos el evangelio y sus signos, así como las fuerzas y los ministerios de la comunidad, en la persona y la historia de Cristo, para desarrollarlos finalmente como formas históricas del Espíritu.

II. El evangelio

La comunidad cristiana ha surgido de la predicación del evangelio hecha por los apóstoles y permanece viva a través de la predicación. Ciertamente, el vocablo «predicación» no refleja toda la amplitud de la comunicación lingüística de la comunidad, sobre todo si lo referimos únicamente al discurso público de un predicador especialmente encargado de ello. De aquí que la expresión «predicación del evangelio» signifique aquí para nosotros todas las manifestaciones lingüísticas de la comunidad y de los cristia-

Espíritu. De la misma manera que una cristología escatológica lleva a una escatología cristológica, una cristología pneumatológica lleva a una pneumatológica. La unidad en la diferencia radica en la historia trinitaria de Dios.

22. Ya la doctrina veteroprotestante de los sacramentos se situó bajo el signo de la *gratia Spiritus sancti applicatrix*. Cf. en este sentido la tesis de K. Niederwimmer: «La experiencia del Espíritu es el factor constitutivo de las primeras comunidades»: *Unterscheidung der Geister*, Kassel 1972, 11.

nos, que tienen por contenido la historia de Cristo y la libertad del hombre para el reino de Dios que con ella se inaugura. De ella forman parte la predicación propiamente dicha, la instrucción, el diálogo con grupos o con individuos, el relatar, el consolar, el alentar y el liberar en todos los ambientes. En lugar de hablar de predicación, se podría hablar también del testimonto de la palabra en las diferentes esferas de la vida. En todo caso, es importante el hecho de que la predicación pública y el predicador no están apartados del lenguaje simple, cotidiano y natural de la fe de la comunidad y de cada uno de sus miembros. Para dar una idea de la amplitud de la comunicación lingüística del evangelio, podemos hablar de la predicación de la promesa y del relato liberador [23].

En este sentido global, el problema teológico de la predicación radica en la determinación de la relación existente entre *palabra y verdad* o, expresado en términos tradicionales, entre *palabra y Espíritu.* La cuestión práctica no es si alguien puede predicar, sino cómo queda liberado y facultado para este lenguaje. Sobre la necesidad de hablar en general y la necesidad de predicar en particular, se ha escrito mucho en este tiempo de charlatanería pública y de mutismo privado. Se ha lamentado la impotencia del lenguaje en una época en que las palabras han perdido todo su valor. La «era óptica» ha desplazado ya a la era de la palabra hablada y del libro. Evidentemente, el lenguaje de la comunidad cristiana participa siempre del destino del lenguaje de la sociedad en que vive y, sin duda alguna, puede servirse también de nuevas formas de comunicación. Pero la impotencia interior para la predicación y la liberación para ella no dependen de las circunstancias externas, sino de la verdad de la predicación misma y de la habilitación para ella a través de la fuerza del Espíritu. Mientras domine la idea de que el signo no es lo significado, el nombre no es la cosa, el pensamiento no es el hecho, el sueño no es la acción, pues «la verdadera realidad es inalcanzable, indemostra-

23. En relación con el aspecto homilético de las reflexiones que siguen, cf. R. Bohren, *Predigtlehre*, München ²1972, así como el *Manifiesto boliviano sobre la evangelización en Latinoamérica hoy* de la iglesia metodista de Bolivia, en *Informationsbrief über Evangelisation*, Ginebra 1975. Mediante la expresión «predicación del evangelio», establecemos una distinción entre predicación y evangelio. Cf. E. Käsemann, *An die Römer*, Göttingen 1973, 19: «El evangelio es algo más que el mensaje actualizado a través de la iglesia, a saber, el anuncio de la salvación hecho por Dios al mundo, del cual no puede el hombre disponer, que se sitúa de un modo autónomo frente a la iglesia y a sus servidores y que se realiza siempre de nuevo en la predicación a través del Espíritu».

ble y no puede ser objeto de promesa» [24], la predicación y el relato liberador cristianos se hacen imposibles. Si el silencio no pudiese mentir, lo mejor sería callar. Sólo la verdad de la predicación libera para ella y sólo la experiencia de la liberación faculta para el relato liberador. Por eso, la teología evangélica más reciente ha situado en el centro de sus preocupaciones la cuestión de la relación entre palabra y verdad, palabra y Espíritu. Aquí radica la importancia de la «teología de la palabra de Dios» o «teología kerigmática». Su pregunta por la comprensión teológica de la predicación es en el fondo la pregunta por su criterio de verdad y, con ello, la pregunta por la liberación del hombre para la predicación [25].

1. *Dios y su palabra.*

Para Karl Barth el evangelio es la predicación de la *palabra de Dios*. Esta expresión resume todo su programa teológico. La palabra de Dios es el tema de la teología. La predicación no ha de interpretar el mundo desde una perspectiva religiosa, ni articular sentimientos personales del hombre desde el punto de vista religioso, sino comunicar la palabra de Dios. Esto parece algo imposible de realizar: «En cuanto teólogos, debemos hablar de Dios. Pero a la vez somos hombres y, en cuanto tales, no podemos hablar de él. Hemos de ser conscientes de ambas cosas, de nuestro deber y de la imposibilidad de realizarlo y, a través de ello, dar gloria a Dios» [26]. No obstante, éste es para Barth el único punto de partida posible; pues ¿cómo se podría hablar de Dios si él no nos hubiese hablado antes? ¿y cómo se podría predicar a Dios sino en el nombre de Dios? Por eso la palabra de Dios no es un discurso sobre un relato que Dios revela, ni tampoco un discurso personal sobre la propia fe, sino la palabra misma de Dios. Es la palabra que Dios mismo habla y en la que Dios se expresa a sí mismo tal como es. Ahora bien, esto no puede ser ningún concepto, ninguna imagen ni ningún símbolo, sino solamente el *nombre* mismo *de Dios*. Por consiguiente, no hay otro concepto de la

24. Fr. Nietzsche, *Werke* II, ed. K. Schlechta, München 1955, 963.
25. Para más detalles, cf. J. Moltmann, *La palabra de Dios y el lenguaje* y *La predicación como problema de exégesis*, en *Esperanza y planificación del futuro*, Salamanca 1971, 191 ss, 215 ss, así como *El lenguaje de la liberación*, Salamanca 1974, 167 ss.
26. K. Barth, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, en *Das Wort Gottes und die Theologie*. Ges. Vorträge, München 1924, 156-178, 158.

palabra de Dios que el nombre de Dios [27]. *Nomen Dei est Deus ipse* (Calov). A través de su nombre, Dios se revela a sí mismo. A través de su nombre, los hombres se enfrentan con el mismo Dios. Por eso, en la revelación de Dios, la palabra de Dios se identifica con Dios mismo. Entendida como nombre de Dios, la palabra de Dios es la «autorrevelación» o «la palabra que Dios dice de sí mismo» [28]. En apoyo de esta concepción se pueden aducir las «fórmulas de autorrepresentación» que aparecen en el antiguo testamento: «Yo soy el Señor, tu Dios»-«y ellos reconocerán que soy el Señor» [29]. Algo análogo encontramos en el nuevo testamento: las fórmulas «yo soy» empleadas por Jesús en el evangelio de san Juan [30]. El criterio de verdad utilizado es importante desde el punto de vista teológico: la predicación de la palabra de Dios acontece en el nombre de Dios y, por consiguiente, presupone que persona y nombre concuerdan y, por tanto, el hablar en nombre de la persona es conforme a esta persona misma. Según eso, el criterio de verdad de la predicación cristiana es: Dios mismo ha hablado. Dios se ha revelado a sí mismo en Cristo. Jesucristo es el nombre que conviene a Dios mismo. La predicación cristiana da testimonio en esencia de este nombre de Dios, en el que Dios mismo se manifiesta y «está con nosotros». «Según la biblia, el acontecimiento de la revelación es justamente este estar-con-nosotros de Dios» [31]. En cuanto nombre de Dios, la palabra de Dios es el acontecimiento de la revelación. A través del nombre de Jesucristo, la palabra de Dios es el acontecimiento de la reconciliación. La predicación humana de la palabra de Dios en el nombre de Dios se identifica indirectamente con éste en cuanto que es alusión, imagen, eco, testimonio y respuesta a este acontecimiento. De aquí que la palabra de Dios no sea verificada a través de otra cosa, por ejemplo, a través de los acontecimientos exteriores de la historia o de la experiencia interior del hombre, sino que se verifica a sí misma, se impone por sí misma y se esclarece por sí misma. El criterio de verdad de la predicación es un criterio que Dios maneja y que sólo está en sus manos [32]. La liberación para la predicación del evangelio consiste en la cer-

27. *Kirchliche Dogmatik* I/1, 164.
28. *Ibid.*, 321. También, O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* II, 646; H. Diem, *Die Kirche und Ihre Praxis*, 165 ss.
29. W. Zimmerli, *Gottes Offenbarung*. Ges. Aufsätze, München 1963, especialmente 11 ss.
30. E. Schweizer, *EGO EIMI*, FRLANT, NF 38, Göttingen 1939.
31. *Kirchliche Dogmatik* I/1, 324.
32. *Ibid.*, 95.

teza de que él, en cuanto palabra de Dios, es conforme a Dios mismo. Esta conformidad interna es aquella *adaequatio* que llamamos verdad. Podemos citar al respecto la definición de verdad dada por Spinoza: *Veritas est index sui et falsi.* La verdad se verifica a sí misma y hace ver como falso lo que no es verdadero.

Ahora bien, por importante y central que sea esta comprensión teológica de la adecuación interna de la palabra de Dios con Dios mismo, no es la única que merece ser subrayada. En el antiguo testamento, la autorrevelación de Dios va ligada siempre a una historia que ha de ser relatada, a fin de decir quién es Dios. Se trata, como lo muestra el primer mandamiento, de la historia de la liberación, que es constitutiva para el pueblo de Dios. Por otro lado, en el antiguo testamento, la «palabra de Dios» y el «nombre de Dios» no se identifican. Nunca aparecen juntas ambas expresiones en una frase ni tampoco son intercambiables. El nombre designa a Dios mismo en su persona y en su esencia. La palabra de Dios es históricamente la expresión del pensamiento o de la voluntad de Dios. Sólo hay un nombre de Dios que revele a Dios mismo, pero hay muchas palabras de Dios que crean y acuñan la historia. El nombre de Dios recibe de las palabras históricas de Dios las representaciones concretas que se asocian a él. La palabra de Dios designa el acto de la revelación, mientras que el nombre designa al Dios que se revela. La palabra de Dios es histórica y crea historia, mientras que el nombre de Dios será universalmente glorificado al final de esta historia [33]. En el nuevo testamento, las fórmulas trinitarias tampoco se refieren exclusivamente a la autorrevelación de Dios en Cristo, sino que describen inclusivamente la historia de Dios, cuyo centro es el acontecimiento de Cristo como acontecimiento de la revelación de Dios y de la reconciliación del hombre, pero cuyos horizontes abarcan el principio y el fin de la historia. La verdad de la predicación de Jesús, su anunciación del evangelio a los pobres, el perdón de los pecados y la curación de los enfermos que él lleva a cabo, son corroborados por su sacrificio en la cruz y su resurrección de entre los muertos. En este acontecer de la verdad tiene su origen la predicación apostólica del llamamiento, justificación y liberación de los hombres. Pero, por su parte, ella está orientada hacia la parusía y la resurrección de los muertos, es decir, hacia la nueva creación. Su verificación se realiza entre el recuerdo de Cristo y la esperanza en el reino a través de la presencia del Espíritu y de la fuerza de la resurrección.

33. Cf. sobre este punto, O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*: ZAW, Beiheft 64 (1934).

Esta dimensión escatológica e histórica del evangelio y de su predicación es sustentada evidentemente por la adecuación interna entre la palabra de Dios y Dios mismo. La predicación cristiana es en su esencia la predicación del nombre de Dios y de la reconciliación, que consiste en la comunión de Dios con los impíos a través de Cristo. Pero, justamente por eso, ella acosa al futuro terrestre con la inquietud de la esperanza y hace aguardar la salvación del mundo y la glorificación de Dios por toda la creación liberadora. Por eso, la paz con Dios que proporciona la predicación cristiana, provoca un conflicto con un mundo que carece de paz. La adecuación interna entre la palabra de Dios y Dios mismo lleva a oponerse a un mundo hostil a Dios y se orienta hacia un mundo que sea conforme a Dios. La autorrevelación de Dios en Cristo no pone fin, por consiguiente, a la historia, sino que la abre al futuro, ya que la hace esperar la glorificación de Dios en el mundo y la hace luchar contra todo aquello que rebaja al hombre. Pues la presencia de Dios en Cristo no es únicamente un «ser movido en sí mismo», sino también un ser que mueve y libera a toda criatura.

2. *El kerigma y la existencia*

Rudolf Bultmann ha entendido la predicación del evangelio como *kerigma*, es decir, como un llamamiento escatológico a la decisión y una interpelación que afecta a toda la existencia. Esto no tiene por qué contradecir al concepto barthiano de la palabra de Dios, sino que ambas concepciones se complementan. Si el concepto de «palabra de Dios» esclarece la fuerza testimonial del evangelio, la autorrevelación y la automanifestación de Dios, la comprensión kerigmática explica su fuerza interpeladora, que hace posible aquella opción existencial que llamamos fe. En el acontecer de la predicación y de la fe ambas cosas coinciden, pero objetivamente hay que distinguir entre testimonio e interpelación, pues ambos conceptos no son idénticos.

Bultmann ha perfilado el concepto neotestamentario de kerigma comparándolo con el concepto griego de *logos* [34]. En griego, el vocablo *logos* designa el sentido o el significado de lo dicho. La palabra no es entendida primariamente como acontecer de una interpelación, sino como expresión que tiene un sentido

34. R. Bultmann, *Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament*, en *Glauben und Verstehen* I, 268-293.

comprensible. No es una interpelación, sino el descubrimiento y la mostración de un estado de cosas. El que el *logos* actúe también desde el punto de vista retórico es algo secundario. El discurso del filósofo no se impone en virtud de su autoridad, sino de su verdad. Su persona y su discurso quedan en segundo plano; lo fundamental es el conocimiento de la verdad que ellos comunican. En cambio, el nuevo testamento, a semejanza del antiguo entiende la palabra de Dios como la palabra del Creador, del juez, como mandamiento y como promesa, es decir, como acción de un discurso creador. Ella invita a ser escuchada y obedecida y es aceptada o rechazada. Es entendida como palabra de Dios cuando es escuchada como una interpelación autoritativa que provoca una opción personal. Ella se legitima y se verifica a sí misma a través del acontecimiento del escuchar y del creer. Por eso esta fe no puede exigir ninguna legitimación del kerigma en la esfera de lo objetivo y del conocimiento objetivo. Esto no tiene nada que ver con el asentimiento ciego a afirmaciones indemostradas y, por consiguiente, hechas de un modo «dogmático». Tampoco tiene nada que ver con una decisión clerical que le es impuesta al hombre desde fuera. Si no fuese comprensible, el kerigma no sería una interpelación, sino una glosolalia. ¿Hasta dónde se extiende la comprensibilidad del kerigma, qué le es dado entender a aquél a quien va dirigido? «La auténtica interpelación sólo es una palabra que le muestra al hombre lo que él mismo es, le enseña a entenderse a sí mismo, pero no a la manera de una información teórica, sino de tal modo que el acontecer de la interpelación le abre a una comprensión existencial de sí mismo, le abre una posibilidad de entenderse a sí mismo que ha de ser aprovechada»[35]. La interpelación kerigmática «sitúa ante la opción, me hace elegirme a mí mismo, por así decirlo, como el que yo quiero ser a través de la interpelación y de mi respuesta a ella»[36]. Desde este punto de vista, la posibilidad que tiene la palabra de ser entendida coincide con la posibilidad que tiene el hombre de entenderse a sí mismo. En el antiguo testamento, el acontecer de la palabra y la historia que lo recuerda o promete, pueden ir por separado. Pero, en el nuevo testamento, «la palabra de la predicación cristiana y la historia que la comunica coinciden y son una misma cosa», ya que ella es el acontecer escatológico de la palabra o el acontecer de la palabra escatológica. Palabra e historia «coinciden» en el acontecer escatológico de la palabra.

35. *Ibid.*, 283.
36. *Ibid.*, 283.

La comprensibilidad de la palabra como palabra de Dios «coincide» con la verdadera autocomprensión del oyente que cree. Si bien este «coincidir», como dice Bultmann, puede dar lugar por muchos conceptos a falsas interpretaciones, es bien claro que la verificación del kerigma a través de la fe, que lleva al hombre a descubrir su verdad, presupone la verdad de esta palabra como palabra de Dios. A la inversa, la conformidad de la palabra con Dios se manifiesta en que ella, a través de la fe, lleva al hombre a una adecuación consigo mismo, esto es, con su esencia, su identidad y su certidumbre. Esta conformidad es justamente aquella *adaequatio* que llamamos verdad. El criterio de verdad utilizado por Bultmann podríamos llamarlo la *adaequatio essentiae et existentiae*.

Pero, por importante y fundamental que sea esta comprensión teológica de la adecuación entre kerigma, fe y verdad existencial, no es la única que merece ser puesta de relieve. Justamente cuando consideramos esta verificación antropológica del evangelio, entendido como kerigma, como complementaria de la verificación teológica del evangelio, entendido como palabra de Dios, surgen cuestiones similares. Sin duda alguna, en el nuevo testamento, la historia de Cristo y la predicación de la palabra de Cristo coinciden desde el punto de vista noético en la medida en que no hay más acceso a la comprensión de esta historia que la predicación de la misma. Pero, por ello mismo, no coinciden desde el punto de vista óntico, sino que más bien la historia de Cristo no sólo antecede a la predicación y a la fe desde el punto de vista temporal, sino también desde el punto de vista objetivo y teológico, ya que es el fundamento último acontecido de una vez para siempre. La historia de Cristo que inaugura la predicación y la fe no es una historia pretérita en el sentido histórico de la palabra, sino que es un acontecimiento del pasado (en un sentido escatológico), que inaugura el futuro de Dios y, de ese modo, hace posible y orienta la historia de la predicación y de la fe. Por eso el evangelio enseña algo más que este «Que, que comenzó en su vida histórica (es decir, la vida de Jesús) y que continúa aconteciendo en la predicación de la comunidad» [37]. Enseña que Cristo ha muerto «por nosotros», «siendo como éramos pecadores» (Rom 5, 8). Enseña, por consiguiente, que esta historia de Cristo ha acontecido sin nosotros y por nosotros. Esto forma parte del kerigma en la medida en que él predica a Cristo «por nosotros», pero no se agota en él ni coincide con él. Por eso el evangelio es

37. *Ibid.*, 292.

algo más que una interpelación kerigmática. Es al mismo tiempo el relato liberador de la historia de Cristo. La diferencia entre la historia de Cristo y su predicación hace esperar en el reino de Dios y convierte al kerigma en mediación mesiánica de este futuro, y, a la fe, en esperanza en la visión de Dios cara a cara.

Por otra parte, la identidad del hombre adquirida a través de la fe lleva a la percepción de la no identidad del mundo. La certidumbre de la fe no separa al hombre del mundo, sino que, en la medida en que esta fe misma es esperanza en la redención del cuerpo, le lleva a una solidaridad más profunda con la criatura no redimida. Justamente cuando el hombre adquiere su propia identidad a través de la fe, descubre que este mundo en el que vive está extrañado de su verdadero ser. Juntamente cuando el hombre aprende a entenderse de nuevo a sí mismo como criatura de Dios a través del kerigma, sufrirá por la desfiguración del mundo, esperará en la nueva creación y trabajará por ella. De la misma manera que el acontecimiento de la reconciliación nos hace esperar en la salvación de este mundo no redimido y que el acontecimiento de la revelación nos hace aguardar la glorificación de Dios por la nueva creación, el kerigma en cuanto tal kerigma se convertirá en rememoración de Cristo y promesa del reino, y la fe en cuanto fe se transformará en esperanza en medio de la tribulación que lleva consigo la oposición al mundo. En nada queda disminuida la verdad de las intuiciones teológicas de la «teología dialéctica» si recunciamos al entusiasmo que lleva consigo su escatología «presencial»; la confrontación de esta escatología con la historia bien palpable de la pasión del mundo justifica plenamente el abandono de aquel entusiasmo.

3. *La tradición cristiana desde el punto de vista de la historia universal*

Frente a Barth y Bultmann, Wolfhart Pannenberg ha intentado entender de nuevo la predicación cristiana como un testimonio sobre la historia a través de la cual se revela Dios y que es anterior a ella y, a partir de aquí, como un momento de la historia de la revelación de Dios[38]. En cuanto «relato» que versa sobre el destino de Jesús, en el que se manifiesta Dios, la predicación es totalmente relativa a este acontecimiento. Por eso, su con-

38. W. Pannenberg, *La revelación como historia*, Salamanca 1977, 143 ss.

tenido de verdad ha de calibrarse a partir de este acontecimiento. «El kerigma se ha de comprender exclusivamente a partir de su contenido, a partir del acontecimiento que relata y explícita. El kerigma no añade nada al acontecimiento. Los sucesos en los cuales Dios ha manifestado su divinidad son, como tales, dentro del contexto que les es propio, evidentes por sí mismos». Por eso «la predicación no es por sí misma un suceso revelatorio sino que es relato de la historia reveladora y explicación del lenguaje de los hechos implícito en esta historia»[39]. Si la predicación de la historia es relativa a esta historia de tal manera que ella misma, en cuanto relato, pasa a segundo plano, ya que lo importante es esta historia y su «lenguaje de los hechos», la necesidad de este relato surge ante todo de la significación universal de la historia que ha de relatarse. En el destino de Jesús, Dios se revela de un modo indirecto, de tal manera que, a través de la resurrección de entre los muertos, anticipa en él el «fin de la historia». Por eso, la predicación cristiana no «narra» un acontecimiento concluido en sí mismo, sino que relata la prolepsis del fin de la historia que tiene lugar en el destino de Jesús y, por consiguiente, narra un acontecimiento que está abierto al futuro y a la vez lo inaugura. De aquí que, en cuanto relato, sea «un llamamiento y un consuelo en toda situación». No es una «crónica neutral», sino la predicación de la acción salvífica decisiva, escatológica, de Dios. En cuanto relato totalmente relativo al destino de Jesús, ella es un momento de la realización del acontecer futuro de la revelación. Sobre la base de la comprensión de la historia de Jesús, a través de la cual se manifiesta Dios y que anticipa el fin de la historia, ella proporciona una comprensión de la historia universal que ha de acreditarse como la verdadera comprensión de la realidad.

Con ello, Pannenberg ha superado la contraposición de *logos* y kerigma que aparece en Bultmann. En cuanto relato de la historia en la que Dios se revela la tradición cristiana nos hace ver y comprender ciertas cosas. Puesto que Dios se revela prolépticamente en el destino de Jesús, este ver y comprender mismo adquiere el carácter de una anticipación del fin de la historia. Dado que, no obstante, todo conocer histórico es un conocer anticipador y sólo comprende el sentido del pasado y del presente en el horizonte del futuro, el conocimiento cristiano de la historia se nos muestra como el verdadero. El criterio de verdad de la predicación cristiana utilizado por Pannenberg es la vieja defi-

39. *Ibid.*, 145-146.

nición de la *adaequatio rei et intellectus*. En la medida en que la predicación cristiana relata el destino de Jesús, en el que Dios se revela a sí mismo, y su relato es conforme a los hechos, es verdadera. Pero en cuanto que ella anuncia este destino de Jesús en el marco escatológico de la historia universal, necesita, por su parte, de una verificación escatológica a través del fin de la historia.

Frente a la adecuación entre la palabra de Dios y Dios mismo y a la autoadecuación de la existencia creyente a través del kerigma, Pannenberg ha llamado la atención sobre la adecuación entre la predicación cristiana y el destino de Jesús en el marco de la historia universal. Esta dimensión histórica de la predicación cristiana podría representar una perspectiva que completa a los otros dos puntos de vista si no se presentase como una impugnación de ambos. Lo que se reprocha a Barth y a Bultmann es el llamado «principio de autoridad» con el que su «teología dialéctica» habría fundamentado la palabra de Dios[40]. Por «principio de autoridad» se entienden evidentemente las «afirmaciones» que se sustraen a un examen racional de su verdad, a fin de establecer su aparente verdad, bien apelando a la autoridad superior de Dios, bien a la autoridad del que predica. Si bien los gestos antiautoritarios son a veces eficaces, no alcanzan a la teología de la palabra de Dios de Barth ni a la teología del kerigma de Bultmann. Como se ha mostrado antes, ambas parten del problema de la verificación, pero utilizan variantes del simple criterio de la *adaequatio rei et intellectus*. En la medida en que el hombre «existe» y es algo más que una cosa, la verdad sólo puede significar para su existencia la adecuación entre esencia y existencia. En la medida en que Dios es Dios y, por consiguiente, algo más que una cosa y que un hombre, a saber, la fuente misma de la verdad, la verdad de Dios sólo puede consistir en la autorrevelación de Dios, y, por lo tanto, en la adecuación entre la palabra de Dios y Dios mismo. ¿Por qué habría de existir contradicción entre las diferentes concepciones del único criterio de verdad y, por consiguiente, entre los diferentes aspectos de la predicación cristiana?

La crítica moderna de la predicación «autoritativa» tiene la fatal inclinación a ocultar su propia propensión hacia la ideología totalitaria. Pero no es sensato ni fomenta la libertad del hom-

40. Sobre todo en *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976, 9-10, n. 2, y *Thesen zur Theologie der Kirche*, München 1974, 32 s.

bre el reemplazar la supuesta divinización de la autoridad por una divinización de la totalidad y el principio autoritario por el totalitario. No es un cambio ventajoso el sustituir la fe en la promesa y en el perdón de Dios por una concepción cristiana e histórico-universal del mundo que pretende ver la fe como un resultado obligatorio y lógico forzado de la información difundida, sea mediante el argumento de que el «cristianismo» está totalmente ligado al destino de Europa, sea mediante la reivindicación de que el cristianismo es la «verdadera religión», la teología, la «verdadera filosofía», y la iglesia, la «auténtica sociedad»[41]. La predicación cristiana no puede, ni sentar afirmaciones autoritarias, ni exigir una fe ciega, ni, por otra parte, ofrecer interpretaciones globales del mundo e intentar forzar al asentimiento; la predicación cristiana es buena nueva mesiánica y, en cuanto tal, lenguaje liberador.

4. *El evangelio y el tiempo mesiánico*

El vocablo «evangelio», con el que se designan en el nuevo testamento, tanto la predicación de Cristo hecha por los apóstoles, como la historia de Cristo, no es un vocablo arbitrario. Tampoco puede traducirse fácilmente por otros conceptos. Expresiones tales como «palabra de Dios», «predicación», «relato» o «tradición», sólo reflejan aspectos parciales del mismo. No abarcan todo el contenido ni toda el aura del evangelio y de su praxis, la evangelización, es decir, la liberación del mundo en el futuro de Dios. Aquí vamos a retomar y continuar desarrollando las reflexiones sobre «Jesús como profeta y la comunidad del éxodo» hechas en el capítulo 3 § 2.

41. Las consecuencias prácticas que de aquí se sacan son cuestionables. W. Pannenberg, *Thesen zur Theologie der Kirche*, 32 s: «Esta mediación autoritaria de la tradición ha de ser sustituida hoy por una mediación informativa, que es desempeñada especialmente por el periodismo cristiano, pero que también tiene su lugar en la enseñanza. Frente a ella, la predicación cultual mantendrá su peculiaridad poniendo el acento sobre la meditación, la pastoral y las cuestiones éticas de actualidad». Ahora bien, si no se reconoce que el elemento esencial de la predicación cultual es el perdón de los pecados y la absolución de Dios, ¿no se hará en el fondo superflua esta predicación? En lo que se refiere a la doctrina de los sacramentos, el mérito de la Reforma no consistió en la reducción de los siete sacramentos a dos, sino en el redescubrimiento del carácter sacramental de la predicación. Cf. O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* II, 464, nota 1; y E. Bizer, *Fides ex auditu*, Neukirchen 1958, especialmente 154 ss.

La historia de la interpretación neotestamentaria de los últimos cien años se ha apartado del «uso del concepto de "evangelio" en un sentido doctrinal». Tampoco los intentos de la escuela de la historia de las religiones de encontrar un origen helenístico del concepto han prosperado. En cambio, la *derivación semítica del concepto* a partir de la profecía del déutero-Isaías y de la apocalíptica se han mostrado evidentemente fructíferas. La recapitulamos aquí a fin de extraer sistemáticamente de ella algunas consecuencias notables[42].

El déutero-Isaías, juntamente con la literatura influida por él, es de la máxima importancia para la comprensión del concepto neotestamentario de «evangelio». Mientras que los salmos hablan de las acciones concretas de Yahvé, que son anunciadas y celebradas, el profeta aguarda la última y decisiva victoria de Yahvé que tendrá lugar en el futuro: su entronización, su reino definitivo sin oposición y sin fin y, con ello, la irrupción de la nueva era, la era de la salvación. Con anterioridad al reino de Dios venidero aparece la única buena nueva escatológica que anuncia el reino de Dios y la liberación definitiva del pueblo. En cuanto que anuncia el reino de Dios y la liberación de los hombres y, con ellos, la era escatológica, su buena nueva pone en vigor esta era y, al igual que es la palabra de la creación en sus orígenes, también es la palabra de la creación de la era mesiánica. También para los demás pueblos comienza una nueva era. El reino de Yahvé es anunciado entre los paganos y se celebran los milagros que lleva consigo la liberación realizada por él. La visión de la peregrinación de los pueblos a Sión (Is 60, 6) y la glorificación de Yahvé por los paganos muestra la universalidad de la esperanza en la «buena nueva» definitiva[43].

La *apocalíptica* que sigue al déutero-Isaías ha concebido el evangelio definitivo como un «misterio revelado». El concepto aparece aquí en el horizonte del concepto apocalíptico de revelación. El evangelio revela el misterio escatológico de Dios. Por otra parte, la apocalíptica cuenta con un doble concepto de revelación: en esta era, la revelación se hace únicamente a los justos y permanece oculta para el mundo; al fin de los tiempos, la revelación llevará consigo la realización universal de los designios de Dios[44]. El evangelio es, como luego se dice en las car-

42. Seguimos aquí la exposición de P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium* I. *Vorgeschichte*, Göttingen 1968; cf. asimismo E. Käsemann, *An die Römer*, Göttingen 1973, 19 ss.

43. G. Friedrich, art. εὐαγγέλιον, en ThW II, 712 ss.

44. E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund 1955, 2 y 13; P. Stuhlmacher, *o. c.*, 47.

tas déutero-paulinas, el *mysterion*. Con él comienza la manifestación de los misterios hasta ahora ocultos de la era mesiánica. Por eso, sobre el trasfondo apocalíptico, el evangelio neotestamentario tiene el carácter de una «fuerza reveladora oculta que, partiendo del fin del mundo, irrumpe desde ahora en el presente». Es «la epifanía del poder de Dios escatológico por antonomasia». En el evangelio se revela de un modo provisional (ἐν μυστηρίῳ, como dice Pablo en 1 Cor 2, 7) lo que de un modo definitivo y manifiesto se revelará en la parusía de Cristo. Ahora bien, esto significa que el evangelio es nada menos que la presencia provisional y oculta en la palabra del Cristo que ha de venir de un modo definitivo y manifiesto. «Allí donde el evangelio es anunciado, el Señor glorificado apresura su aparición a través de su palabra puesta en boca de los hombres y anticipa su futuro a través del anuncio de sí mismo como el que viene»[45].

Según eso, evangelio y evangelización son conceptos escatológicos. Los profetas y la apocalíptica aguardan al mensajero de la buena nueva mesiánica, que pronunciará «la palabra» que inaugurará la nueva era y la nueva creación bajo el impulso del Espíritu de Dios. Será la palabra mediante la cual Dios revelará su venida y proclamará su victoria y su soberanía definitiva sobre la creación. Será la palabra que libera a los cautivos y trae la paz a los pueblos. En esta palabra y en su predicación se manifiestan el tiempo y el mundo de la salvación. El fin de la historia irrumpe en medio de la historia y la lleva a su meta salvífica. Por eso, el evangelio definitivo ha de manifestarse «en todo su poder» o ir acompañado de «signos y prodigios».

En el nuevo testamento se encuentra ante todo la expresión «el evangelio del reino»[46]. De acuerdo con los sinópticos, Jesús se entendió a sí mismo como el mensajero de la buena nueva escatológica que había sido anunciado por los profetas, pues él anunciaba su mensaje como el «evangelio del reino». Esto encierra la certeza de que la «entronización» escatológica de Dios está próxima, y Jesús ha sido enviado previamente para inaugurar la nueva era del mundo. «De este modo, la buena nueva de la entronización de Dios y el evangelio, que se consuma a través de Jesucristo, están indisolublemente ligados entre sí»[47]. Si el reino de Dios «está próximo», es que «el tiempo se ha cumplido». La

45. H. Schlier, *Wort Gottes*. Eine neutestamentliche Besinnung, Würzburg ²1962, 18.
46. P. Stuhlmacher, *o. c.*, 238 ss.
47. O. Michel, art. *Evangelium*, en RAC VI, 1112 s.

era mesiánica irrumpe a través de la presencia del mensajero de la buena nueva mesiánica por medio de los «signos y milagros» de la liberación del hombre. La historia de Jesús es presentada por los evangelios sinópticos como el acontecer definitivo del evangelio. Ciertamente, la singularidad y el alcance de este acontecimiento son descritos de modo diferente en cada uno de ellos. En la fuente de los *logia* predomina todavía la mentalidad judía: el evangelio es el mensaje que anuncia la venida del reino de Dios, que trae la salvación a los que hacen penitencia, es decir, a la comunidad del Hijo del hombre, y, por el contrario, trae la desgracia y el juicio a los que no se arrepienten. El evangelio del reino de Dios, que vendrá a traer el Hijo del hombre va dirigido a las ovejas extraviadas de la casa de Israel, y sólo con la venida del Hijo del hombre comenzará la peregrinación de los pueblos hacia Sión. Pero el evangelio del reino es válido también de antemano y de un modo oculto para los humillados y los ultrajados. Si bien no es posible saber con certeza si Jesús mismo ha hablado del «evangelio», de cualquier modo, la comunidad, que ha visto en Jesús al profeta escatológico, podía remitirse a la singularidad de su mensaje y de su actuación [48].

Una cuestión abierta es la de la conexión entre el *evangelio* de los apóstoles de que habla Pablo y los *evangelios* sinópticos. Cuando Pablo utiliza la expresión τὸ εὐαγγέλιον en sentido absoluto, se refiere al «mensaje salvífico sobre Jesucristo, el Crucificado y el Resucitado» [49]. Su contenido es Cristo mismo, el Hijo de Dios, el Señor, su muerte y su resurrección como acontecimientos escatológicos de salvación. Al igual que en la terminología misionera de la cristiandad primitiva, también aquí parece haberse conservado el marco apocalíptico, pero sobre la base de esta historia de Cristo y no ya sobre la base de la *torah* de Israel. «El evangelio» significa ahora el mensaje de salvación que anuncia la salvación que ha sido inaugurada ya desde ahora por Dios de un modo universal y definitivo a través de Cristo y la hace creíble. «La estructura apocalíptica del evangelio permanece conservada, por consiguiente, por encima de la revolución que suponen la misión entre los paganos y el origen de un cristianismo de la gentilidad. Pero el evangelio adquiere ahora... un matiz decididamente cristológico y es entendido como un acontecimiento salvífico que, a partir del futuro, irrumpe en el presente» [50]. Esto lo

48. P. Stuhlmacher, *o. c.*, 287.
49. G. Bornkamm, art. *Evangelien*, en RGG³ II, 760.
50. P. Stuhlmacher, *o. c.*, 287.

muestran las nuevas expresiones, que hablan del evangelio como del «evangelio de Dios» y el «evangelio de Cristo». Su contenido ya no es el reino (βασιλεία). Más bien se habla del «evangelio del Hijo», del «mensaje de la cruz», aludiéndose con ello a la crucifixión y resurrección de Cristo entendidas desde una perspectiva escatológica. Pero, justamente por eso, se revela en él la justicia salvífica de Dios y él opera la salvación, trae la paz, libera para la libertad definitiva y manifiesta la gloria venidera de Dios. En cuanto revelación de Cristo, el evangelio es el signo mesiánico de la nueva era y la fuerza carismática de la nueva creación. El evangelio glorifica a Dios y libera al hombre y es el «sacramento» del futuro. A través del evangelio y de la evangelización del mundo, este futuro se hace presente en la palabra. En la fe y en la esperanza que opera el evangelio, este futuro de la salvación manifiesta su poder frente a la indigencia del presente.

Sólo podemos hacer aquí algunas alusiones a la investigación más reciente sobre los evangelios. W. Marxsen ha emprendido la interesante tentativa de interpretar el evangelio de Marcos propiamente dicho como un «comentario» sobre el concepto paulino de «evangelio». «El evangelio (paulino) hay que considerarlo... como una obra que se sitúa entre la pascua y la parusía. El *euangelion* (de Marcos) representa el acontecimiento de Jesús, desde su aparición pública hasta su muerte en la cruz, bajo la forma de una predicación. Desde pascua, este acontecimiento se ha convertido en un acontecimiento mesiánico predicable (9, 9). La pascua determina la interpretación del pasado como una epifanía oculta —y por eso la predicación es considerada también como una epifanía oculta hasta la parusía... El evangelista anuncia al que está presente como el que ha de venir, que en una epifanía oculta, está presente en la predicación»[51]. También E. Käsemann ha aludido a la conexión (necesaria desde el punto de vista teológico) entre el evangelio y los evangelios. Sin los evangelios, el evangelio estaría en peligro de caer en el fanatismo gnóstico. «Sin esta ojeada retrospectiva al pasado de la salvación, la escatología presencial quedaría abandonada a merced del fanatismo...»[52]. Pero, sin el evangelio, los evangelios correrían el riesgo de convertirse en un mero recuerdo histórico de la vida de Jesús. «El Jesús histórico debía preservar al Cristo predicado de

51. W. Marxsen, *Der Evangelist Markus*, Göttingen ²1959, 91; Id., *Einleitung in das Neue Testament*, Gütersloh 1963, 123.

52. E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, Göttingen 1964, 66.

disolverse en la proyección de una autocomprensión escatológica y de convertirse en objeto de una ideología religiosa»[53]. Sea cual sea el criterio histórico sobre esta idea, que más bien habría que considerar como propia de la teología sistemática, los evangelios que hablan del Jesús histórico como mensajero escatológico de la buena nueva pueden entenderse como esperanza *sub specie memoriae*, y el evangelio apostólico de Cristo, como recuerdo *sub specie spei*. De este modo, en el relato de la historia de Jesús se encuentra la esperanza anunciada, y en la esperanza en el Resucitado que se predica, se hace presente el recuerdo del Crucificado. Los evangelios y el evangelio apostólico no sólo se complementan entre sí desde este punto de vista teológico, sino que también se interpretan y se implican recíprocamente. Si la celebración de la eucaristía puede considerarse como el centro vital de las comunidades cristianas primitivas, en esta celebración coinciden el relato de la historia de la pasión y el anuncio de su muerte salvífica, «hasta que él venga».

A modo de recapitulación, podríamos decir lo siguiente: allí donde es anunciado el evangelio de Cristo como la «buena nueva» definitiva esperada por los profetas y por la apocalíptica, la escatología se realiza históricamente. Allí adquieren forma histórica la gloria futura de Dios y la liberación del hombre; naturalmente, esto tiene lugar ante todo a través de la palabra que inaugura el futuro y de la fe que espera, pero también y desde ahora, en la fuerza de Dios. De esta manera que podríamos llamar mesiánica, el *futuro escatológico* arroja su luz sobre la historia, se realiza la justicia, la liberación de los cautivos y la glorificación de Dios. Por eso el evangelio, en cuanto predicación de Cristo, es la revelación del futuro de Dios, y *el que* esto acontezca es lo que podríamos llamar la presencia del Espíritu santo.

1. El marco profético-apocalíptico del evangelio y de la evangelización afirma que esta «buena nueva» no es posible en cualquier tiempo y lugar, sino que forma parte de la era mesiánica, que inaugura el fin de la historia. El «anuncio del evangelio del reino a los pobres» acontece en el comienzo de aquella era en la que Dios ejercerá su plena soberanía sobre la creación y el hombre será liberado. El anuncio del «evangelio de Cristo» a todos los hombres, tanto judíos como paganos, inaugura aquel futuro en el que se manifestará la justicia creadora de Dios y Dios será todo en todas las cosas. El evangelio de Cristo proclama que esta era ha hecho irrupción y este futuro ha comenzado con la pasión y la resu-

53. *Ibid.*, 67.

rrección del Crucificado. Este futuro se ha hecho audible para todos los hombres a través del evangelio, y se ha hecho accesible para todos en la fe, y se ha hecho experimentable a través de las nuevas posibilidades del Espíritu. En el amor, el hombre puede vivir ya desde ahora de las fuerzas de la nueva creación y de las posibilidades de la era mesiánica. Justamente porque el evangelio tiene por contenido la historia de Cristo entendida desde una perspectiva escatológica, la historia de Cristo es también el supuesto de la predicación pública del evangelio. Todo viviente tiene su atmósfera, su aura, su tiempo. Si se priva al evangelio de su aura mesiánica, es decir, de la certidumbre de que con y a través de Cristo, se ha inaugurado la plenitud mesiánica de la vida pobre, frustrada y esperanzada, la predicación se convierte en algo estéril, o bien se hace puramente moralista, religiosa o ideológica. En el fondo, ella está fuera de su tiempo, o, dicho con más exactitud: «aún no» ha llegado su tiempo. Es preciso guardar silencio, no porque no se tenga nada que decir, sino porque la «buena nueva definitiva» aún no puede ni debe ser anunciada. En cambio, lo que hace que la predicación del evangelio del reino a los pobres, la bienaventuranza de los tristes, el perdón de los pecados y la liberación de los cautivos, tengan lugar a su debido tiempo es la historia de Cristo, su pasión por la liberación del mundo y su resurrección por la justificación de este mismo mundo. El contenido y el supuesto de la predicación del evangelio de Cristo es la historia de Cristo. El evangelio proclama a Cristo como el Señor del reino mesiánico y de sus posibilidades y él es la primera posibilidad y el primer signo de la era mesiánica.

En el fondo, judíos y ateos no impugnan el evangelio mismo, sino sus posibilidades y su oportunidad. «Aún es de noche, preguntad si queréis, volved a venir» (Is 21, 11-12). En cambio, la certidumbre cristiana sobre la predicación de la buena nueva definitiva dice: el tiempo se ha cumplido, ya que el futuro de Dios y la liberación del hombre se han revelado en la historia de Cristo y en la predicación de la misma. Ella no niega que la situación del mundo no es precisamente de una perfección mesiánica y que la justicia de la era mesiánica no aparece por ninguna parte. Pero, en la pasión de Cristo, ella ve recapitulados y superados el mal y el sufrimiento del mundo. Por eso descubre en la resurrección del Crucificado el principio de la nueva era y la oculta irrupción del futuro mesiánico. Por eso el evangelio de Cristo trae a la indigencia del presente el futuro de la salvación, habla de Dios en medio del ateísmo, y de fraternidad en medio de la hostilidad y de la nueva creación a la vista de una tierra en riesgo de ser des-

truida. El evangelio de Cristo en la era mesiánica de Cristo es en su esencia el «mensaje de la cruz» y una oposición práctica a un mundo hostil a su creador y a sí mismo. Sólo de esta oposición a la hostilidad del mundo puede surgir aquella conformidad y concordia que es el «signo» de la era mesiánica.

El problema exegético y teológico de la llamada «demora de la parusía», a cuyo propósito se reprocha en el fondo a Jesús y a la cristiandad un entusiasmo extemporáneo y una anticipación ilegítima del futuro, queda resuelto cristológicamente en la medida en que la cruz es inseparable de la resurrección, y el Resucitado, del Crucificado. En efecto, la memoria de la pasión del Señor y la imitación del Crucificado mantienen viva la fe cristiana frente a la hostilidad del mundo y la capacitan para oponerse a esta hostilidad. Por eso, la teología cristiana de la cruz es el verdadero fundamento de la certidumbre mesiánica de la fe y de la predicación del evangelio.

2. De aquí se infiere que la «oportunidad» de la predicación cristiana no puede demostrarse a partir de la conformidad o de la concordia existente en el cosmos o en la historia. La ruina del mundo y la historia de la culpa y de la muerte no reflejan ninguna luz mesiánica. Tampoco se puede aplicar aquí la razón humana correspondiente a esta situación del mundo ni sus intereses cognoscitivos. Según Pablo, la justicia salvífica de Dios se revela en el evangelio (Rom 1, 17), cuando la ira de Dios se manifiesta «sobre toda impiedad e injusticia de los hombres» (v. 18). A la vez que se anuncia la buena nueva definitiva, se cierne sobre el mundo la sombra del juicio, que consiste en el abandono de los impíos, que son dejados por Dios a su propia suerte. También en Rom 8, 19 ss, el signo de la lucha emprendida por el Creador a través de Cristo por la liberación del mundo es el sufrimiento que esclaviza al mundo de un modo anónimo y no la perfección y la justicia de las criaturas. Este sufrimiento de las criaturas es interpretado mesiánicamente en el contexto de la pasión y de la resurrección de Cristo como «los dolores de parto de la nueva era». Si en el evangelio de Cristo opera la fuerza de la resurrección, el evangelio pertenece a aquéllos que padecen con Cristo, a aquéllos de quienes se hizo hermano el Cristo sufriente y por quienes ha muerto el Crucificado. Por eso, el círculo hermenéutico no abarca únicamente la palabra y la realidad o la palabra y la fe. Más bien fe y realidad forman parte de la vida, que ha sido acuñada por el *Espíritu* y el *sufrimiento*. Al igual que el evangelio del reino de Dios es anunciado a los pobres, el evangelio de Cristo es anunciado a los pecadores, es decir, a los impíos que están abandonados

de Dios. La era mesiánica inaugurada por el Crucificado y manifiesta a través del evangelio no es ya únicamente el tiempo de los justos y de las acciones justas, tal como la concebía la expectativa judía, sino, ante todo, el tiempo de la justificación de los impíos, del perdón de los pecados, de la liberación de los humillados y de la reconciliación de los enemigos[54]. La esperanza activa, que es el signo del Crucificado, es la protesta mesiánica contra la impiedad y la injusticia de este tiempo de muerte; una protesta que libera para la concordia, la comunión con Dios y la justicia. Siempre que la protesta liberadora contra la hostilidad lleva a la concordia, tiene lugar una anticipación parcial de la nueva creación. Estos momentos de conformidad o de concordia han de entenderse como «signos y milagros» del Espíritu santo. En este sentido, el Espíritu verifica la predicación del evangelio[55]. Esto acontece en el asentimiento de la fe, que dice «amén» a su liberación mesiánica. Esto se realiza a través de la nueva obediencia que comienza y en las formas que lleva consigo la nueva comunidad.

Así pues, si la cristiandad quiere entender mesiánicamente el evangelio y la evangelización del mundo en su horizonte escatológico, ha de fundamentar cristológicamente su mesianismo a partir de la cruz del Señor del futuro. Ahora bien, ¿cómo ha de llevarse a la práctica este mesianismo bajo la forma de una teología de la cruz?

3. El evangelio es la palabra liberadora pronunciada en el nombre del Dios que ha de venir. Dado que el reino venidero es universal, el evangelio expresa la liberación de los hombres de un modo universal. El quiere liberar del enclaustramiento, de la autojustificación de la opresión impía e inhumana, al alma y al cuerpo, al individuo y al contexto social y a los sistemas humanos y naturales. Esto acontece a través de la palabra que es escuchada y creída, pero la libertad a la que él llama abarca mucho más y quiere situar la vida entera en el horizonte de la esperanza en el reino. En la medida en que el evangelio anuncia a Cristo, el Li-

54. J. Petuchowski, *La esperanza mesiánica en el judaísmo;* J. Moltmann, *La esperanza mesiánica en el cristianismo*, ambos en Concilium 98 (1974) 259 ss y 265 ss.

55. H. Schlier, *o. c.*, 19: «A través de este anuncio y de la efusión del Espíritu santo, que hace presente al Señor crucificado, resucitado y exaltado a la gloria como el que ha de venir, los días de aquel testimonio de los discípulos en el Espíritu se manifiestan ya como los "últimos días" o como su comienzo. En efecto, la presencia del Espíritu santo, que revela a Cristo, y el testimonio de los discípulos autorizado por él, son una prueba de que estos "días" ya han comenzado».

berador que ha sido crucificado por nosotros y resucitado, proclama su reino y, al mismo tiempo, rompe las ataduras del pecado, la ley y la muerte. La predicación de Cristo es la predicación de la nueva alianza. Al anunciar la nueva alianza con el Dios venidero «en la sangre de Cristo», quedan rotas las viejas ataduras de la idolatría, la superstición y la autojustificación. Al quedar sellada la «alianza con la vida», queda rota la «alianza con la muerte». Por eso, en el centro de toda predicación del evangelio se sitúa la *absolución* divina, que libera al hombre de la esclavitud del mal, de la dominación de los poderes del mundo, de la angustia del abandono y de la apatía de una vida vacía y lo alienta a vivir una nueva vida, a vivir para el reino de Dios en unión con Cristo. Toda predicación cristiana expresa de uno u otro modo el *ego te absolvo*. En consecuencia, la salvación sólo puede expresarse adecuadamente a través de un lenguaje salvífico, y la libertad, en un lenguaje que no se limite a constatar, fijar, definir y acusar, sino que absuelva, haga posible una nueva vida y permita sobrepasar las barreras.

5. *El evangelio y la comunidad mesiánica*

La predicación del evangelio supone siempre una comunidad, pues todo lenguaje vive en una comunidad o la funda. En cuanto predicación pública, el evangelio se sitúa en la esfera pública de una sociedad y se transforma en la medida en que cambia esta esfera. En las sociedades cristianizadas de Europa, la predicación fue considerada durante mucho tiempo como un *ministerium publicum*. Los sacerdotes y los pastores tenían un *status* análogo al de los otros funcionarios públicos. Su predicación respondía al esquema jerárquico-vertical «de arriba abajo» dominante en la sociedad. Pues, con la cristianización de la sociedad, la iglesia cristiana asumió las funciones de la *religión civil*, que se había hecho necesaria desde el punto de vista social. Comunidad cristiana y colectividad ciudadana coincidían. La distribución de las parroquias o diócesis eclesiásticas se hizo sobre el modelo de las jurisdicciones civiles. La iglesia se encargó de la asistencia religiosa de los individuos y de las familias y asumió la función de ideología religiosa sustentadora de la sociedad. En este marco, el evangelio corría el riesgo de perder su fuerza crítica y liberadora y de quedar reducido al consuelo religioso, la moral y la instrucción del pueblo. A principios de la edad moderna surgió del movimiento pietista la comunidad espontánea de los creyentes. Este

movimiento comunitario rompió la organización vertical y la división parroquial de la iglesia oficial y se organizó en corporaciones o ligas. El esquema de la asistencia pastoral fue sustituido por la fidelidad personal a la fe, el *ministerium publicum*, por el testimonio personal del hermano y el culto público, por las horas de oración. La fe ya no consiste en ser el sujeto pasivo de la asistencia espiritual de la iglesia, sino en una experiencia y en una opción personales. El viejo esquema vertical de la predicación fue reemplazado ya aquí por un esquema horizontal basado en la comunicación. La comunidad de los creyentes desarrolló una relación misionera con los no creyentes en lugar de la simple asistencia religiosa del pueblo. A comienzos de la época moderna surgió al mismo tiempo en los estratos cultivados una nueva *relación dialogal con la iglesia.* La fe no es ni una participación en la iglesia, ni una opción personal, sino una especie de reflexión constante sobre el cristianismo a partir de una religiosidad crítica. Lo que hace aceptable al sistema religioso no es la autoridad de la iglesia y de la tradición, sino una información fundada. El diálogo libre y espontáneo con la iglesia reemplaza a la asistencia a la iglesia y a la opción de la fe. La iglesia se convierte en foro y plataforma del diálogo con el cristianismo. El llamado «trabajo abierto» de las academias, los «días de la iglesia», la radio, las obras sociales, así como las organizaciones de hombres, mujeres, escolares y estudiantes, reflejan esta forma de predicación. Pero, de la misma manera que el movimiento comunitario pietista, con sus tendencias separatistas, amenaza crear una separación entre el evangelio y el mundo al que quiere anunciar la liberación en el nombre de Dios, el cristianismo ilustrado corre el riesgo de privar al evangelio de su fuerza vinculante y comprometedora.

La comunidad que responde al evangelio de un modo originario es la *comunidad mesiánica.* Es la comunidad que relata la historia de Cristo y se siente concernida por una historia, ya que ella debe su existencia, su unidad y su actividad a esta historia de liberación. Es una «comunidad relatora», que, a partir de la rememoración de esta historia de Cristo, adquiere siempre de nuevo su propia libertad y su liberación de las historias y de los mitos de la sociedad en que vive. Es la comunidad de la esperanza, que, a través de las perspectivas del reino de Dios, se encuentra liberada de las perspectivas de su sociedad. Por último, es una comunidad que, en virtud de la rememoración de la historia de Cristo y de la esperanza en el reino, libera a los hombres de los imperativos de la sociedad en que viven, a la vez que los libera interiormente para una vida que cobra un carácter mesiánico.

En las sociedades cristianizadas, esto no sólo lleva a una libertad crítica de la fe frente al sistema social establecido en cada caso, sino también a una libertad crítica frente a la iglesia que se halla aprisionada en él y frente al cristianismo en general. En esta comunidad liberadora, el lenguaje de la liberación llega a una adecuación que raras veces era posible en la iglesia que sólo se limitaba a prestar asistencia religiosa al pueblo, en la comunidad excluyente de los convertidos y en el cristianismo ilustrado. El Mesías, la palabra mesiánica, llevan consigo la comunidad mesiánica, que realiza, ya desde ahora y con las fuerzas de que dispone, las posibilidades de la era mesiánica, que anuncia a los pobres el evangelio del reino, habla a los humildes de su futura exaltación y glorifica ya desde ahora al Dios venidero a través de la puesta en práctica de la esperanza en medio de la comunidad de los pobres, de los tristes y de los condenados al silencio, para, de este modo, abarcar a todos los hombres. En lo que respecta a las tradiciones de las iglesias populares, se trata de crear comunidades autónomas dotadas de libertad de acción. En las iglesias minoritarias, conviene desarrollar la apertura misionera y diaconal de la comunidad al mundo.

«El signo no es lo significado, el nombre no es la cosa, la idea no es la acción, el sueño no es la realización. La verdadera realidad es inalcanzable, indemostrable, inexpresable», ha dicho Nietzsche. Pero, ¿está justificada esta afirmación? Allí donde el evangelio es conforme a Cristo y la comunidad mesiánica del pueblo responde al evangelio, la verdad de la predicación es cognoscible a través de la libertad que ella crea. La «verdadera realidad» es prometida en el evangelio de Cristo y hecha accesible en la fuerza del Espíritu.

III. El bautismo

Al igual que la comunidad cristiana es creada por la predicación del evangelio, ella es llamada a la libertad de la era mesiánica a través del bautismo. Mediante el bautismo, ella pone de manifiesto la irrupción del reino de Dios en la vida de un hombre y la conversión colectiva a su futuro. Mediante el bautismo en el nombre de Cristo, los creyentes se incorporan a la comunidad de Cristo; a través del bautismo en el nombre del Dios uno y trino, ellos pasan a formar parte al mismo tiempo de la historia trinitaria de Dios. En el marco del concepto de sacramento fundamentado aquí, hemos de entender el bautismo como el signo público de la vida del Espíritu que va ligado al evangelio, que une a Cristo y trae la nueva creación.

Si entendemos el bautismo en el horizonte de esta promesa, la praxis y la teología actuales del bautismo se vuelven problemáticas por múltiples conceptos. Por eso comenzamos con una breve exposición de la teoría y de la praxis del bautismo en la tradición protestante, examinándolas desde el punto de vista dogmático, misionero, ecuménico y político. La tradición del bautismo ha de ser examinada a la luz mesiánica de la historia de Cristo.

1. *La praxis bautismal y la teología del bautismo protestantes*

La renovación de la iglesia hecha por la Reforma ha adquirido su forma vinculante en la época de la ortodoxia protestante[55a]. Toda transformación al interior del protestantismo ha de tener presente esta tradición. La teología dogmática sitúa el bautismo en el marco de la soteriología. Una vez expuestos los «principios de la salvación», es decir, la cristología, y el «orden de la salvación», a saber, la efusión del Espíritu santo a través de la fe, la justificación, la vocación, la iluminación, la conversión, la *unio mystica* y la glorificación, se desarrolla la doctrina de los «instrumentos de la salvación». A través de la palabra, el bautismo y la eucaristía es comunicada la gracia del Espíritu, que otorga la salvación en Cristo. La salvación alcanzada objetivamente por Cristo es atribuida subjetivamente a través del Espíritu santo. La salvación es en sí misma algo espiritual, invisible e interior. Por eso es comunicada mediante instrumentos de salvación audibles y visibles, es decir, a través de la palabra y de los sacramentos. Cristo puede considerarse como la *causa efficiens* de la salvación, mientras que el bautismo en la fuerza del Espíritu es la *causa instrumentalis*. Por otra parte, la mediación a través de la palabra tiene una importancia especial, ya que la palabra puede existir sin los sacramentos, pero no éstos sin aquélla. Los sacramentos son «acciones sagradas» dispuestas por Dios, a través de las cuales es atribuida la gracia de la salvación, o bien los hombres adquieren la certidumbre de ella, mediante signos sensibles. En lo que respecta al bautismo y a la cena, existe una voluntad explícita de Dios. A ambos se les ha prometido la presencia de

55a. H. Schmid, *Die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, 394 ss; H. Heppe-E. Bizer, *Die Dogmatik der Evangelisch-Reformierten Kirche*, 486 ss; W. Jetter, *Die Taufe beim jungen Luther*, Tübingen 1954; E. Sommerlath-W. Kreck, art. *Taufe*, en RGG^3 VI, 646-648; C. H. Ratschow, *Die eine christliche Taufe*, Gütersloh 1972.

Cristo. Estas promesas no sólo se refieren a las palabras de la institución, sino que también suponen un compromiso formal con el que recibe los sacramentos. Una «acción sagrada» actúa como «sacramento» cuando es realizada por y en la iglesia tal y como ha sido instituida. El bautismo hay que fundamentarlo en una cristología y queda legitimado en la medida en que ha sido instituido por el mismo Cristo. En cuanto mediación de la salvación, forma parte del fundamento de la salvación y participa de la fuerza de su acción. En cuanto «acción sagrada», liga de un modo metafórico la realidad visible con la invisible. En el orden de la mediación de la salvación, el bautismo antecede a la eucaristía. Es el *sacramentum initiationis* y la *porta gratiae*, mientras que la eucaristía es el *sacramentum confirmationis* y la *via gratiae*. A través del bautismo, los hombres renacen a la vida eterna, mediante la eucaristía son mantenidos en ella. Admitidos en la alianza de la gracia mediante el bautismo, los creyentes son mantenidos en ella a través de la eucaristía. Por consiguiente, el bautismo es, por su misma esencia, una acción sagrada dispuesta por Cristo y que lleva consigo su promesa. Su palabra, que instituye y promete, opera la gracia de la salvación a través del agua bautismal. El bautismo, si es realizado tal y como fue instituido, opera lo que en él se dice y promete. Su objetivo es la acción de la gracia salvífica en el hombre. En los adultos, la predicación y la fe anteceden al bautismo; en cambio, en los niños, el orden ha de ser inverso. Puesto que, a través del bautismo, somos admitidos a la «alianza eterna», sólo puede ser recibido una vez. Pero, en la medida en que es válido de una vez para siempre, su acción no se limita al momento mismo de la ceremonia. Por eso al bautizado se le da el instrumento de la penitencia, a través del cual puede recobrar día a día la gracia del bautismo. Sobre la base del bautismo irrepetible, la penitencia es la vida que persevera en la gracia del bautismo. De aquí que el bautismo no pueda repetirse.

¿De qué praxis habla la teología veteroprotestante del bautismo? Desde que los reformadores optaron por mantener contra los «baptistas» el bautismo de los niños, la teología veteroprotestante del bautismo no sólo se refirió al bautismo de los niños, sino que también lo justificó frente a los ataques baptistas. Ciertamente, ella habla también del bautismo de los adultos, pero sus reflexiones van encaminadas ante todo a justificar el bautismo de los niños. Cuando la eficacia del bautismo se funda en su administración tal y como ha sido instituido, cuando se presupone por parte del hombre una actitud de no resistencia, cuando se habla de la fuerza vicaria de la fe de los padres o de la iglesia o incluso

de una «semilla de la fe» que se deposita en el niño aún inmaduro, este objetivismo sacramental sirve a la praxis del bautismo de los niños. Pues esta praxis exige que se demuestre que el bautismo no sólo puede seguir a la fe, sino que también puede anteceder a la fe y a la profesión de la misma y crear ambas.

Como lo muestran los intentos teológicos de justificarla, la praxis del bautismo de los niños será un problema teológico abierto mientras las iglesias con esta praxis se remitan a su origen en la historia de Cristo. Mientras que las comunidades cristianas primitivas, así como las comunidades misioneras, se extendían a través del llamamiento y del renacimiento, las iglesias se propagan de generación en generación a través de la tradición, es decir, mediante el bautismo de los niños: todo aquél que nace de padres cristianos nace al interior de la comunidad cristiana. La presentificación continua del nuevo testamento pone siempre de nuevo en cuestión esta praxis. Por eso, toda teología del bautismo se ve obligada a establecer una comparación crítica entre la historia de Cristo tal como es predicada y la praxis del bautismo en cada caso, sea para justificar la praxis bautismal existente ante aquella historia de su origen, ya sea para criticarla.

La praxis del bautismo de los niños es al mismo tiempo un problema político abierto: el problema de la forma de la iglesia en la sociedad en que vive en cada momento histórico. Indudablemente, el bautismo de los niños es el pilar fundamental del *corpus christianum*, de la *societas christiana* y de una «sociedad cristiana» que reconozca al cristianismo (en el más amplio sentido del vocablo) como su tradición o, al menos, no lo rechace. El bautismo de los niños es el fundamento de la iglesia popular. A través de él se regenera la «sociedad cristiana» de generación en generación. El que admite el bautismo de los niños, sean cuales sean las razones teológicas aducidas en su favor, admite a la vez esta forma pública de la iglesia y del cristianismo. El que lo rechaza, cualesquiera que sean los motivos teológicos en que se apoye, desea y defiende una forma social distinta de la iglesia. No es posible cambiar la praxis bautismal sin transformar al mismo tiempo la forma y la función públicas de la iglesia en la sociedad. Examinemos en primer lugar los argumentos teológicos de la tradición en favor del bautismo de los niños.

1. «El que creyese y fuere bautizado, se salvará» (Mc 16, 16). El orden seguido en las comunidades neotestamentarias es: primero, la fe, luego, el bautismo. Ahora bien, la praxis del bautismo de los niños invierte este orden: primero, el bautismo, después, la fe. No obstante, esta inversión no ha sido mantenida habitual-

mente desde el punto de vista teológico. Incluso en el bautismo de los niños, lo primero es la fe, a saber, la fe de los padres, de los padrinos y de la iglesia. En virtud de la representación natural de los padres y de la comunidad, su fe antecedente representa a la fe de los niños que aún no puede presuponerse. Ciertamente, es verdad que los creyentes no son bautizados únicamente en cuanto individuos y en cuanto personas privadas, sino que, a través del bautismo, sus dones, tareas y responsabilidades son puestos al servicio de Cristo y de su reino. De aquí se sigue que, a través del bautismo, los padres quedan también comprometidos en este servicio. Los padres tienen asimismo una misión mesiánica con respecto a sus hijos. Ellos son, de un modo especial, misioneros y evangelistas para con sus hijos. Los hijos no son en modo alguno niños expósitos que estarían excluidos de la fe de los padres y deberían encontrar esta fe por sí mismos. Pero los hijos tampoco son «algo que es propiedad del padre y una prolongación de su persona, por así decirlo», como afirmaba Tomás de Aquino, de tal manera que quedarían integrados automáticamente en la fe de los padres. Del bautismo de los padres y de su responsabilidad cristiana para con sus hijos no se sigue en modo alguno la obligación de bautizar a los hijos ni la justificación de esta práctica, sino la misión de predicar a sus hijos, orar por ellos y darles un testimonio vivo de la libertad. La conexión natural entre las generaciones tiene importancia para la predicación del evangelio y el ministerio de la liberación a lo largo de las épocas. Pero la sucesión de los bautismos no puede llevar consigo la obligación de bautizar a los niños, ni justificar esta práctica. Fe y bautismo comprometen al servicio en los contextos naturales de la vida, pero no son transmitidos por estos contextos.

2. Con ello pierde también su fuerza el otro argumento, según el cual, el bautismo de los niños representaría de un modo muy marcado la justificación gratuita del pecador y la gracia anticipada de Dios. La justificación del pecador y la gracia anticipadora acontecen a través de la fe, no directamente a través del bautismo. La pasividad del hombre que ha sido liberado y ha recibido la gracia es una receptividad creadora y, en todo caso, tiene algo que ver metafóricamente con la debilidad del niño recién nacido. Si el bautismo, en cuanto instrumento salvífico de eficacia absoluta, comunicase la gracia *ex opere operato*, todos los niños, sin distinción, deberían ser bautizados. Pero, de hecho, sólo eran y son bautizados los niños de padres cristianos, bautizados, y no todos los «niños paganos» con los que fuese posible hacerlo. ¿Por qué sólo se bautizan los hijos de los cristianos?

No en virtud de la anticipación de la gracia, sino porque el bautismo ha de ir precedido de la fe, en este caso, de la fe de los padres, que representa a la de los hijos. El bautismo de los niños no es un signo de la gracia que se anticipa, sino un signo de la fe anticipada de los padres. Con ello, este argumento viene a parar al primero y, al igual que éste, tampoco puede ser sostenido. El bautismo no tiene razón de ser sin la fe. La fe obliga a un servicio vicario, pero no puede sustituir a la fe de otro, ni puede ser considerada como un sucedáneo temporal de aquélla. La fe de la comunidad es necesaria, pero no disminuye en nada la libertad del bautizado para creer, sino que más bien la exige.

Examinemos a continuación los argumentos políticos en pro del bautismo de los niños.

En el marco de la «sociedad cristiana», el bautismo de los niños es entendido como un rito de iniciación *(sacramentum initiationis)* y es lógico considerarlo como una analogía de la circuncisión en el pueblo de Israel. A través de su nacimiento, los niños quedan incorporados a la sociedad. Mediante el bautismo, quedan incorporados a la religión de esta sociedad. El bautismo de los niños aparece entonces como el primer acto de asistencia religiosa hecho por aquel sistema religioso al que se atribuye la misión de dar sentido a la vida de los individuos y de la sociedad en su totalidad. Antes, el bautismo y la eucaristía eran entendidos gustosamente como analogías de la circuncisión y del banquete pascual del antiguo testamento. La *politia Moisi*, la ley y el orden de la antigua alianza eran considerados como una prefiguración de la *societas christiana*, no especialmente de la iglesia, sino de la forma pública que adopta el reino de Dios en la tierra en la iglesia y en la sociedad. Esta imagen de la «sociedad cristiana» como continuación de Israel y como anticipación terrestre del reino de Dios se ha mantenido en el fondo, aun cuando se ha perdido la fuerza configuradora del antiguo testamento. La «sociedad cristiana» atribuye a la iglesia funciones religiosas de socialización y de integración. Ella exige la asistencia de la iglesia en las dificultades y en los momentos críticos de la vida: el bautismo, al nacer; la confirmación, en la época del crecimiento; la bendición nupcial, al comienzo de la vida matrimonial; la extremaunción, a los que van a morir y la sepultura religiosa, a los difuntos. Cuando la ideología religiosa fundamental se hace más relajada, pluralista y difusa, el bautismo pierde también su obligatoriedad originaria. Calvino lo llamaba aún *seminarium civitatis coelestium*. Luego se convirtió en un *seminarium civitatis christianae* y, finalmente, en un *seminarium familiae* privado. En

el individuo, la «sociedad cristiana» comienza a erosionarse, especialmente en la edad de la madurez y de la autonomía. De aquí surge la curiosa situación de que la religión es considerada como algo necesario y benéfico para los niños, mientras que, para los adultos, pasa a convertirse en un «asunto privado». Por eso las ideas religiosas de los adultos permanecen a menudo estancadas en la fase infantil. La promesa originaria del bautismo queda totalmente desfigurada a través de esta praxis. Aquí surge la cuestión de la relevancia de la estructura social para el bautismo cristiano. Puesto que el individuo no vive aislado, sino en comunidad, las iglesias y los misioneros han bautizado a menudo a familias, aldeas, tribus y pueblos enteros. Cuando los caudillos y los jefes se bautizaban, también se bautizaba por principio toda la colectividad, pues los cultos hasta ahora existentes quedaban suprimidos, la religión popular se cristianizaba y se obligaba a todos a bautizarse. Si el contexto generacional no puede ser pasado por alto, tampoco puede olvidarse el contexto social en el que de hecho viven los hombres. Ahora bien, una sociedad que está abierta al cristianismo atribuye siempre a la iglesia ciertas funciones religiosas que ella ha de cumplir, tanto si son conformes con su origen y esencia como si no lo son. La iglesia puede ser perseguida, pero no puede ser separada de sus fundamentos, ni puede abusarse de sus acciones y símbolos cristianos. La inclinación de una sociedad al bautismo de los niños y a su educación religiosa se basa siempre en más de un motivo y no puede ser valorada únicamente como una ocasión para el bautismo, sino también como un obstáculo que contribuye a desfigurar su auténtico sentido. El contexto social, a través de la presión ejercida por el medio ambiente religioso, puede fomentar el bautismo, sobre todo el bautismo de los niños, aunque a veces también el de los adultos. Pero también configura siempre su forma y su comprensión de acuerdo con los intereses que dominan en la sociedad. Puede obligar al bautismo de los niños, pero no lo justifica. La fe y el bautismo, podríamos decir también aquí, comprometen al servicio en los contextos sociales de la vida, pero no son transmisibles a través de estos mismos contextos. La libertad de la fe adquiere forma en la libertad para el bautismo. Hay que tomar conciencia de esta libertad, tanto frente a la oposición de la sociedad, como frente al abuso del bautismo por parte de la misma. El bautismo sólo puede ser practicado de acuerdo con su verdadero sentido cuando al mismo tiempo se transforman la configuración y la función públicas de la iglesia en la sociedad y la iglesia aparece realmente como la comunidad mesiánica de Cristo. Una praxis bautismal

creíble es inseparable de la credibilidad de la iglesia. No puede existir una reforma del bautismo sin una reforma de la iglesia, ni a la inversa. Si la iglesia persiste en una religiosidad de acuerdo con el esquema de la «sociedad cristiana», dada la práctica del bautismo general de los niños, un bautismo individual de los adultos basado en una profesión de fe personal sólo llevaría a la interiorización del bautismo en una vida personal, que habría de ser vivida en privado, o a una vida dentro del círculo aislado de los convertidos. En ambos casos, el bautismo perdería su carácter de signo público de rebelión y de esperanza.

2. *El sentido cristiano del bautismo* [56]

El bautismo cristiano primitivo está en una conexión genética con el movimiento penitencial profético de Juan el Bautista y con el bautismo de Jesús por él. No está en conexión genética alguna con la circuncisión israelita ni con los ritos de purificación de las religiones de misterios, si bien guarda ciertas analogías con ellos. Juan predicaba «en el desierto» y bautizaba en el Jordán [57]. Llamaba al pueblo a convertirse de su injusticia y a abandonar su cautividad, pues el juicio de Dios sobre los poderosos y sobre los compromisos con ellos «está próximo»: el que viva ahora la justicia de Dios de un modo radical e incondicional, se convierta y se retire «al desierto», puede ser salvado de la ira de Dios que se aproxima. El «predicador del desierto» ha iniciado en Israel un movimiento de conversión cuyas consecuencias en el plano político y en el de la crítica de la sociedad han sido tales, que fue considerado como un personaje peligroso y, por consiguiente, encarcelado. El bautismo que él realizaba en el Jordán simbolizaba el nuevo éxodo de la esclavitud y la entrada definitiva en la tierra prometida del reino de Dios. Por eso, el bautismo de Juan reviste un carácter singular y único. Se diferencia de las abluciones cotidianas de los esenios por su carácter definitivo y escatológico. No es un rito de iniciación de una comunidad existente, sino

56. De entre la abundante bibliografía, cf. W. Bieder, *Die Verheissung der Taufe im Neuen Testament*, Zürich 1966; M. Barth, *Die Taufe ein Sakrament?*, Zürich 1951; O. Cullmann, *Die Tauflehre des Neuen Testaments*. Erwachsenen-un Kindertaufe, Zürich 1948; K. Aland, *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche*, München ²1963; J. Jeremias, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen 1958; C. H. Ratschow, *o. c.*, 143 ss.

57. Cf. W. Bieder, *o. c.*, 34 ss.

el signo escatológico de la liberación de la opresión sufrida hasta ahora y de la libertad inminente del reino de Dios. La inmersión en el Jordán ha de entenderse como el paso de la antigua vida en la injusticia a la nueva vida en la justicia de Dios. Este bautismo es «expresión de la conversión y garantiza la salvación del juicio. Es un sacramento penitencial escatológico»[58]: el reino de Dios está cerca. Irrumpe bajo la forma de un juicio. El que quiera salir airoso de él ha de anticipar el juicio en sí mismo. Evidentemente, el Bautista no ha fundado ninguna secta nueva, sino que ha predicado al pueblo una conversión, que sólo veía ante sí el espacio abierto del reino de Dios que se aproxima.

El bautismo de Jesús de Nazaret por Juan Bautista consta con relativa certeza desde el punto de vista histórico. Puede darse como seguro que Jesús fue discípulo de Juan durante algún tiempo y sólo se manifestó públicamente tras el encarcelamiento de aquél. Probablemente, algunos discípulos de Jesús lo fueron antes de Juan. Por otro lado, no sabemos nada de una posible praxis del bautismo por parte de Jesús y de sus discípulos. El mismo no ha bautizado. Ha sido la comunidad postpascual la que ha recibido por primera vez del Resucitado el mandato de bautizar, juntamente con su misión. En todo caso, en la época apostólica no aparece ninguna alusión a una institución sacramental del bautismo por el Jesús histórico. Pero el bautismo de Jesús por Juan tuvo desde el principio una importancia decisiva para el reconocimiento y la aceptación de la escatología del reino de Dios que se aproxima (predicada por Juan el Bautista) por parte de Jesús y de la comunidad cristiana. La aceptación y sobrepasamiento del bautismo de Juan por la comunidad cristiana no se remonta a una institución especial hecha por Jesús, pero se sigue de la aceptación y transformación de la escatología del Bautista por Jesús. El hecho de que Jesús se separase del Bautista para anunciar su propio mensaje puede ser considerado como un signo de que su evangelio escatológico difería de la escatología del juicio predicada por el Bautista[59]. Si Juan había predicado el reino de Dios como un juicio, a fin de que los hombres se convirtiesen, Jesús proclamó abiertamente el reino de Dios como el derecho de la gracia y ello quedó verificado a través del perdón de los pecados otorgado por él. Para Jesús, el evangelio del reino era una buena nueva escatológica. A diferencia de los discípulos de Juan,

58. Ph. Vielhauer, art. *Johannes der Täufer*, en RGG³ III, 805.
59. A esto ha aludido enérgicamente E. Käsemann, *Sobre el tema de la apocalíptica cristiana primitiva*, en *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 220 ss.

sus discípulos no ayunaban. Tampoco emigraron «al desierto» abandonando la situación de opresión que vivía su entorno, sino que iban a las aldeas y predicaban al pueblo. Por eso, el hecho de que Jesús se separase de Juan nos muestra su nuevo modo de concebir el mensaje escatológico del Bautista. Pero la expectativa del fin inminente, con la provocación a los poderosos y a sus colaboradores, así como con su llamamiento a la libertad, fue aceptada. Pero la amenaza del juicio fue reemplazada por la buena nueva liberadora de la gracia. Puesto que el Jesús histórico y su evangelio no pueden ser entendidos sin su bautismo por Juan y su separación del Bautista, el bautismo cristiano se sigue necesariamente de la escatología de Jesús y se funda en la profesión de fe escatológica de la comunidad en Jesús como el Ungido de Dios. El bautismo cristiano, en conexión con la escatología del Bautista, deviene comprensible como signo de la irrupción de Dios en la vida del hombre y de su conversión al futuro. Por eso también ha de «ser predicado el bautismo de Juan».

Es evidente que la *comunidad primitiva* ha comenzado a bautizar inmediatamente después de la pascua. En memoria del bautismo de Jesús por Juan, ella entendió su bautismo desde una perspectiva escatológica. Bajo la impresión de su resurrección y bajo la experiencia del Espíritu, ella predicó su bautismo como un bautismo en el Espíritu santo. Ella ha «cristianizado» la impronta escatológica de los que se convierten al reino de Dios que se aproxima bautizándolos en nombre y en el nombre de Cristo. Cuando ella los bautizaba «en la fuerza del Espíritu santo», entendía este acontecimiento como señal e irrupción de la gloria de Dios en la historia de un hombre. En el bautismo postpascual, que lleva consigo la efusión escatológica del Espíritu, se puede ver objetivamente una correspondencia con el viraje del Jesús histórico desde la amenaza del juicio predicada por el Bautista a la revelación del evangelio del reino a través del perdón de los pecados. Históricamente, es probable que, después de pascua, algunos de los discípulos de Jesús bautizados por Juan comenzasen a bautizar a los que se convertían. También puede presumirse una rivalidad entre discípulos de Jesús y discípulos de Juan, que tuvo como consecuencia el que los cristianos predicasen al Crucificado y Resucitado como aquél que había sido anunciado por Juan, considerasen el bautismo en el Espíritu como superior al bautismo con agua y viesen al primero como la consumación del segundo. La época postpascual muestra que el bautismo respondía a la autocomprensión concreta de la nueva comunidad. En la medida en que la comunidad cristiana se entendió a sí misma como el «sa-

grado resto» y, por consiguiente, como las primicias del Israel definitivamente renovado, el bautismo cristiano fue considerado como el símbolo de esta renovación mesiánica del pueblo de Dios. En la medida en que se comprendió a sí misma como el «nuevo pueblo de Dios» que reunía en sí a judíos y paganos, el bautismo se convirtió en el símbolo de la «nueva creación» en Cristo. En todo caso, en 1 Cor 12, 13, Pablo da por supuesto que todos los cristianos están bautizados, si bien él mismo se sabe enviado no a bautizar, sino a predicar el evangelio (1 Cor 1, 17), y sólo ha bautizado en ciertas ocasiones.

Sobre la base de la experiencia pascual y de la experiencia del Espíritu santo y a la vez que se les anuncia el evangelio, los creyentes son bautizados en el nombre de Cristo, el Señor del reino de Dios que se aproxima. Al igual que la predicación del evangelio definitivo, el bautismo cristiano también es *escatología puesta en práctica.* Revela la irrupción del Dios venidero en la vida del hombre a través de Cristo y significa su conversión a la vida pascual. Como la predicación del evangelio, el bautismo cristiano también es *esperanza activa.* El sentido cristiano del bautismo se sigue de la comprensión escatológica del evangelio de Jesús y del evangelio sobre Jesús, el Ungido del Dios venidero. Su recepción de Juan el Bautista y su transformación devienen comprensibles a partir de una cristología abierta escatológicamente. Su propio carácter escatológico y pneumatológico sólo puede ser salvaguardado si se mantiene la conexión con el bautismo de Juan. Sin el bautismo entendido en este sentido, la historia escatológica de Cristo se hace incomprensible. Por eso, el bautismo deriva su necesidad del mismo Cristo, aunque no pueda ser considerado propiamente como «necesario para la salvación».

La mutua implicación, tanto pre- como postpascual, entre escatología y evangelio, o bien entre cristología y escatología, puede entenderse también desde el punto de vista pneumatológico: después del bautismo en el Jordán, el Espíritu desciende sobre Jesús (Mc 1, 10 par), y éste queda preparado para su misión mesiánica. Su acción pública está bajo el signo del Espíritu (Lc 4, 14.18 y *passim).* El Espíritu le guía y le impulsa (Mc 1, 12). Sus signos y prodigios son signos y prodigios del Espíritu. En el Espíritu se entrega a la muerte en la cruz (Heb 9, 14). Dios le ha resucitado por la virtud del Espíritu (Rom 8, 11) y le ha hecho Espíritu vivificante (1 Cor 15, 45). En la medida en que la vida, la muerte y la resurrección de Jesús han sido configuradas por el Espíritu, éste revela, glorifica y consuma el reino de Cristo en los creyentes, en la comunidad y en el mundo. Ahora bien,

la efusión del Espíritu no es únicamente el aspecto subjetivo de la actividad salvífica objetiva de Dios en Cristo, de tal manera que, a través de él, sólo tendría lugar la distribución y mediación de la salvación ya alcanzada en la cruz. La historia de Cristo y la historia del Espíritu santo están tan íntimamente ligadas entre sí, que una cristología pneumatológica lleva necesariamente a una pneumatología cristológica. Por eso hemos de contemplar también el bautismo desde la perspectiva trinitaria de la historia de Dios con el mundo.

3. *Rasgos fundamentales de la teología del bautismo*

La diversidad de las concepciones neotestamentarias del bautismo hace difícil destacar las ideas que hoy ofrecen particular relevancia desde el punto de vista teológico. Toda selección es unilateral. Por eso hay que intentar poner de relieve los problemas fundamentales a los que fueron dadas las diferentes respuestas y, a continuación, buscar nuestra propia respuesta. El problema central es la relación entre el acontecimiento del bautismo y la historia de Cristo.

Marcos ha fundado el bautismo cristiano en el bautismo de Jesús que, por su parte, remite a la pasión y a la muerte de Jesús[60]. El sentido del bautismo de Jesús es su elección como Hijo de Dios y su preparación para su misión mesiánica a través de la virtud del Espíritu santo. La filiación divina de Jesús es corroborada en el relato de la transfiguración (9, 7), confesada finalmente por Jesús en el interrogatorio ante el sanedrín (14, 61 s) y reconocida por el centurión al pie de la cruz (15, 39). La filiación divina de Jesús implica su misión y su sacrificio. También en la perícopa de los zebedeos (10, 38 ss), el bautismo alude al martirio de Jesús. El bautismo de Jesús remite a su pasión y abarca todo su caminar hasta su muerte en la cruz. Para Marcos es importante esta conexión entre el bautismo y la muerte de Jesús.

En cambio, Mateo ha fundamentado el bautismo cristiano en el mandato de bautizar del Señor glorificado, pero el bautismo de Jesús lo ha entendido como el comienzo de una era escatológica[61]. El bautismo de Juan es consumado por el bautismo de Jesús, pues éste ha venido a cumplir toda justicia (3, 14 ss). Con

60. W. Marxsen, *Der Evangelist Markus*, Göttingen ²1959.
61. G. Bornkamm-G. Barth-J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium*, Neukirchen 1960.

ello, el bautismo de Jesús cobra un sentido exclusivamente cristológico. Pero con esto aún no se ha dicho nada sobre el bautismo cristiano. Según Mateo, el bautismo cristiano no se funda en un bautismo propio de Jesús, sino en el mandato de evangelizar dado por el Señor resucitado, que abarca a todos los pueblos del mundo, ya que al Resucitado le ha sido dado por Dios todo poder en el cielo y en la tierra (Mt 28, 18).

Finalmente, Lucas funda el bautismo cristiano en el acontecimiento de pentecostés. Aquí se establece una contraposición entre el bautismo con agua, practicado por Juan, y el bautismo en el Espíritu. El Bautista es el precursor de Jesús y su bautismo, el signo que anuncia el tiempo de la iglesia [62]. Por eso Lucas pone de relieve la efusión del Espíritu que tiene lugar en el bautismo de Jesús (3, 21 ss). Mientras que en Marcos, el bautismo se fundaba en la muerte de Jesús, y en Mateo en el mandato de evangelizar del Señor resucitado, en Lucas (Hech 1, 5-8) se explica a partir de la efusión del Espíritu santo que tiene lugar en el milagro de pentecostés. En él, el bautismo está referido a pentecostés (2, 38 ss). Va unido al perdón de los pecados y al don del Espíritu.

En Pablo, el bautismo cristiano concretiza la comunión del creyente con Cristo [63]. Por eso Pablo ha tratado sistemáticamente la referencia del bautismo al acontecimiento de Cristo. El bautismo expresa una vinculación. Si es Cristo el que ha muerto por vosotros, debéis bautizaros en su nombre (1 Cor 1, 10-18). El acontecimiento salvífico no es el bautismo realizado por Cefas o Apolo, sino la cruz de Cristo, con cuya significación salvífica vincula. De aquí que, en este contexto, Pablo llame también a su evangelio «la doctrina de la cruz». Según Rom 6, los que han sido bautizados en el nombre de Cristo, «han sido bautizados en su muerte» y «participan en su muerte». Así, ellos han muerto al pecado. De la misma manera que a los muertos ya no les alcanza ninguna acusación o exigencia, ellos ya no son afectados por los cargos de la ley ni por las pretensiones de las potencias. En consecuencia, el bautismo en la muerte de Cristo pone de manifiesto la liberación de los creyentes del poder del pecado. Ellos han dejado

62. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*. Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen [4]1962.

63. G. Bornkamm, *Taufe und neues Leben bei Paulus*, en *Das Ende des Gesetzes*, München 1952, 34 ss; H. Schlier, *Die Taufe nach dem 6. Kapitel des Römerbriefs*, en *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1966, 47-55, cf. también 107-129; P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, 220 ss; E. Käsemann, *An die Römer*, 150 ss; G. Eichholz, *El evangelio de Pablo*, Salamanca 1977.

tras sí la muerte del pecado y tienen ante sí la vida en la justicia de Dios. Al igual que la sepultura es la constatación definitiva de la muerte, el morir al pecado al participar en la muerte de Cristo es algo que tiene lugar de una vez por todas. Si el bautismo en la muerte de Cristo muestra la comunión total con Cristo a través de la fe, también pone de relieve la comunión con el Resucitado. Ahora bien, la comunión con la muerte de Cristo se expresa mediante el pretérito perfecto, mientras que la comunión con su resurrección se expresa mediante el futuro. Muerto de una vez para siempre al poder del pecado, el creyente es liberado para una nueva vida al servicio de la justicia y en la esperanza de la resurrección. El pretérito perfecto del haber-muerto-en-Cristo inaugura el futuro (que ya ha irrumpido) de la vida eterna con Cristo, que se consumará a través de la resurrección de los muertos. Es la nueva vida en el Espíritu, en la irrupción de la nueva creación y de la gloria de Dios. Es una vida nueva al servicio de la justicia y, por consiguiente, en seguimiento del Crucificado. Pero también es la nueva vida en la comunidad de Cristo. En 1 Cor 12, Pablo sitúa el bautismo en la comunidad carismática. Al igual que ésta vive en la «revelación del Espíritu», que atribuye a cada uno su peculiar ministerio y le hace miembro de la totalidad, los hombres, a través del bautismo, quedan integrados en esta comunidad y encargados de sus respectivos ministerios. Mediante el bautismo, el creyente es incorporado a la comunidad mesiánica y llamado a un servicio liberador y creador al reino. Desde esta perspectiva, el bautismo es un llamamiento. En Gál 3, Pablo pone el bautismo en conexión con la justificación y el derecho a la esperanza en el reino de Dios venidero. Así pues, el bautismo concretiza en el hombre la justicia de Dios revelada en el evangelio y pone de relieve en su vida el futuro universal de Cristo.

Si intentamos recapitular los diferentes aspectos de la teología neotestamentaria del bautismo, hemos de contemplar, pues, el acontecimiento del bautismo en el marco de la historia total de Cristo, a saber, en el marco del Cristo bautizado, crucificado, resucitado y venidero. El acontecimiento del bautismo no se contrapone a esta historia de Cristo, sino que hay que considerarlo como parte integrante de esta misma historia. La controversia teológica sobre si el bautismo es un instrumento causativo o generativo de nuestra salvación habría que resolverla a partir de aquí.

En sus escritos sobre el bautismo, Karl Barth ha puesto de relieve el acontecimiento de la salvación consumado y llevado a su plenitud en Cristo y, en consecuencia, ha negado al bautismo

el carácter de un instrumento sacramental, necesario para la salvación, que completa o extiende la salvación[64]. En la fuerza del Espíritu, el bautismo está referido de un modo total y exclusivo al acontecimiento de Cristo y, por consiguiente, ha de ser entendido como imagen, testimonio, signo e ilustración de este acontecimiento. No orienta hacia sí y sus circunstancias sino únicamente hacia Cristo. Por consiguiente tiene una significación cognoscitiva. A partir de aquí, Barth concluye la inconveniencia del bautismo de los niños y considera el bautismo como inseparable de la fe.

Por el contrario, Heinrich Schlier entiende el bautismo como una acción sacramental que opera la salvación del bautizado de un modo causal[65]. Evidentemente, no opera la salvación misma, pues ésta ha sido ya operada en Cristo, pero hace que el bautizado participe de ella. El bautismo sería una acción simbólica realizada en nombre de Cristo, pero en cuanto signo instrumental operaría aquello que significa. Por eso, según Schlier, es «necesario para la salvación» en el sentido de la *necessitas medii*. Entre pentecostés y la parusía, Cristo habría ligado su acción al bautismo. Por consiguiente, según Schlier, el bautismo de los niños no sólo es posible, sino necesario. Mediante el bautismo de los niños, la iglesia —el cuerpo de Cristo que se extiende a través del cosmos— ha de incorporar a ella a los hombres cualquiera que sea su edad, al igual que debe incorporar a todos los pueblos e instituciones. Si en esta controversia prescindimos del bautismo de los niños, ya que, a nuestro entender, tampoco puede ser fundamentado con los argumentos de Schlier, pues, en ese caso, no sólo habrían de ser incorporados a la iglesia mediante el bautismo los hijos de los cristianos, sino todos los niños, aunque fuesen paganos, ciertas agudezas empleadas por Barth en la fundamentación teológica del bautismo también devienen superfluas. La controversia entre una orientación exclusivamente cristológica y una fundamentación eclesiológica del bautismo hay que resolverla entendiendo el bautismo desde una perspectiva trinitaria a partir de la efusión escatológica del Espíritu santo. En cuanto «imagen» y «conocimiento» de la reconciliación operada a través de la muerte de Cristo «por nosotros», el bautismo manifiesta la fuerza creadora

64. K. Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, München 1947. No vamos a entrar aquí expresamente en la doctrina de Barth sobre el bautismo, expuesta en: *Kirchliche Dogmatik* IV/4.
65. H. Schlier, *Zur kirchlichen Lehre von der Taufe* (1943), en *Die Zeit der Kirche*, 107-128.

del Espíritu. En cuanto que remite retrospectivamente a la muerte de Cristo, el bautismo es la anticipación de la resurrección. Juntamente con la «doctrina de la cruz», él se sitúa en el Espíritu de la resurrección y en la fuerza de la nueva creación[66]. En cuanto acontecimiento cognoscitivo, es un acontecimiento creador, pues el conocimiento de Cristo es un conocimiento que transforma la totalidad de la existencia. Puesto que el bautismo es un llamamiento a la fe, se sitúa también bajo el poder de aquél que llama al no-ser a la existencia. Por eso pone de manifiesto la nueva identidad del creyente en la comunión con Cristo y nos lo muestra como heredero del futuro de Dios. El bautismo remite a la liberación del hombre que ha tenido lugar de una vez para siempre a través de la muerte de Cristo y, al mismo tiempo, revela la nueva vida reivindicada por el Señor crucificado y anticipa en el hombre el futuro de la gloria universal de Dios. En este contexto no puede hablarse de una eficacia *ex opere operato* del bautismo. El bautismo es eficaz *ex verbo vocante*[67]. Su palabra promisora es la palabra con la que él llama. Ahora bien, el evangelio que interpela llama a la fe, a lanueva obediencia de la justicia, a la libertad y a la esperanza. Por eso es percibido por la fe y asumido en la esperanza. Es un acontecimiento creador, pero no puede crear nada sin la fe. En cuanto que la fe es una llamada, el bautismo es necesario. Pero no hay que considerarlo propiamente como «necesario para la salvación».

4. *Sugerencias para una nueva praxis bautismal*

El camino hacia una nueva y más creíble praxis bautismal es el camino desde el bautismo de los niños al bautismo de los adultos. Entendemos aquí por «bautismo de los adultos», el bautismo de los que creen, son llamados y confiesan su fe. Las costumbres seculares no pueden modificarse en un día. El camino que proponemos aquí es un proceso de aprendizaje de la comunidad cristiana que tiene múltiples implicaciones.

66. K. Barth pone de relieve este punto de vista en su doctrina de la reconciliación: en cuanto «revelador de su obra», Cristo no ha llegado aún a la meta, sino que está en camino hacia ella. Por eso el conocimiento de la revelación adquiere un carácter de anticipación, y la fe se transforma esencialmente en esperanza.

67. Esto ha sido acertadamente subrayado por P. Stuhlmacher, *Erwägungen zum ontologischen Charakter der* καινὴ κτίσις *bei Paulus:* ExTh 27 (1967) 29.

El primer paso a dar en este camino sería dejar una total libertad en lo que se refiere al tiempo de administración del bautismo y confiar esto al buen criterio de los padres[68]. Ello supondría la consiguiente modificación del derecho canónico y del *ordo ecclesiae*. Tampoco los párrocos y los «colaboradores» de la iglesia deberían ser obligados a bautizar a sus hijos. Pero, por su parte, ellos tampoco deberían obligar a nadie a postergar el bautismo ni negar a los padres el bautismo de sus hijos. Deberían predicar, mostrar y hacer comprensible el sentido del bautismo y no sólo en las ceremonias bautismales. Es ante todo a los padres a quienes compete el responsabilizarse de sus hijos. Y, en el caso del bautismo, la responsabilidad última también la tienen ellos.

El bautismo de los niños debería ser reemplazado por la bendición de los niños en el culto de la comunidad y por la «ordenación», es decir, el compromiso público y expreso de los padres y de la comunidad en el servicio mesiánico a sus hijos. El bautismo de los padres es una llamada y abarca también sus circunstancias familiares, sociales y políticas. En su profesión, el cristiano ha de ser fiel a su vocación y actuar en consonancia con ella. Por eso es importante esclarecer esta vocación en lo que respecta a los deberes de los padres para con los hijos. La paternidad es un carisma y, en cuanto tal, se vive en la fe. La vocación de la comunidad se cumple a través del servicio misionero a los niños y de su instrucción. La llamada instrucción catecumenal puede orientarse entonces hacia el bautismo, al que llegan los hombres cuando pueden confesar su fe ante la comunidad y quieren estar seguros de su vocación. A través del nacimiento de los hijos de padres cristianos, la iglesia es llamada a ejercer en ellos el ministerio de la reconciliación y de la liberación. Este camino que va desde el bautismo de los niños al bautismo en cuanto llamamiento no puede ser recorrido si no se tienen en cuenta las implicaciones que lleva consigo para la vida del individuo y de la comunidad de Cristo.

De esta manera, en la vida del individuo, la celebración religiosa del cumpleaños y del onomástico sería sustituida por un acontecimiento vocacional que pondría de manifiesto la identidad cristiana del creyente. Las identificaciones naturales del hombre con la familia, el pueblo y la sociedad quedarían en segundo plano. La nueva identidad en la comunión con Cristo libera al cre-

68. Cf. a este respecto, W. Jetter, *Was wird aus der Kirche?*, Stuttgart 1968, 190 ss; M. Metzger, *Die Amtshandlungen der Kirche* I, München [2]1963, 149 ss.

yente de aquellas identificaciones naturales y lo capacita para ejercer sobre ellas un ministerio vicario, liberador. El llamado «bautismo voluntario» no es solamente un bautismo libre, sino que es ante todo y esencialmente un bautismo en la libertad de Cristo. Es un acontecimiento vocacional. En la vida de un hombre, esto significa el dolor del extrañamiento de sus anteriores comunidades y, con bastante frecuencia, un éxodo a semejanza del de Abrahán. Ahora bien, ello le lleva a una libertad a través de la cual él puede «existir para el otro». En el bautismo vocacional no se trata únicamente de subrayar el distanciamiento de las comunidades que llevaba consigo la vida anterior, sino, sobre todo, de poner de manifiesto el compromiso con el ministerio de su reconciliación y liberación. Este bautismo no debe convertirse en el símbolo de la emigración interior y de la resignación ante la «maldad del mundo». Es el signo del comienzo de la esperanza para el mundo y del servicio mesiánico en él. Es un signo misionero. A través de este bautismo, el sentido de la propia vida es comprendido en el marco más amplio de la historia de Dios con el mundo. El bautismo conecta una vida humana fragmentaria e inacabada con la plenitud de la vida y de la gloria de Dios.

Este camino no puede ser recorrido por el individuo sin la ayuda de la nueva comunidad vivida por el grupo en que él se integra. Sólo en la medida en que la iglesia deje de ser el soporte de una religión social que a nada compromete y se convierta en una comunidad de servicio mesiánico al reino de Dios, podrán los individuos realizar su vocación entendida en el sentido antes explicado. Pero, a la inversa, esta comunidad sólo puede surgir de creyentes que confiesen su fe [69]. Se trata aquí de una relación recíproca que ha de ser realizada simultáneamente desde la vertiente individual y social. Si los individuos pasan de un bautismo en la infancia a un bautismo vocacional, la iglesia ha de dejar de ser una institución de asistencia religiosa y convertirse en un cuerpo social construido a partir de comunidades sólidas. Ha de dejar de ser una iglesia meramente institucional para convertirse en una comunidad carismática en la que cada uno conoce su misión y ejerce su carisma. De este modo, el pueblo pasará a ser el sujeto de la iglesia y abandonará su situación de mero objeto de

69. Cf. sobre esto los estudios ecuménicos siguientes: *Montreal 1963, Bericht der vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung*, Ginebra 1963; *Bristol 1967, Studienergebnisse der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung*, Stuttgart 1967; *Löwen 1971*, Stuttgart 1971. E. Lange, *Die ökumenische Utopie oder: Was bewegt die ökumenische Bewegung?*, Stuttgart 1972, 81 ss.

la asistencia religiosa. Al igual que el bautismo basado en la fe puede llevar a un distanciamiento interior, esta comunidad confesora puede transformarse naturalmente en una secta introvertida encerrada en su propio gueto. De aquí que, en el camino de esta evolución, sea necesario subrayar enérgicamente el llamamiento del individuo al servicio liberador en la sociedad y la apertura de esta comunidad al mundo. No ganaríamos nada con convertir una iglesia mundanizada en una iglesia desmundanizada. La «desmundanización» de la iglesia ha de llevar a una «iglesia para el mundo», que sirva a la sociedad y al individuo con aquello que le es propio: la predicación del evangelio y la conversión al futuro. El bautismo colectivo pone en conexión la forma fragmentaria de esta iglesia con la plenitud del reino de Dios venidero. El bautismo en cuanto acontecimiento vocacional en la vida de un hombre supone una iglesia que siga la llamada de Cristo, la «llamada de la libertad». El bautismo en cuanto acontecimiento vocacional implica una iglesia que propague la libertad de Cristo. Esto no puede confundirse con una liberalización de las costumbres religiosas en una «sociedad cristiana». Una iglesia liberal puede «permitir» el bautismo de los adultos- Una iglesia liberadora vive del bautismo en cuanto aconteci. miento vocacional. Son cosas muy diferentes.

IV. La cena del Señor

La predicación mesiánica del evangelio crea la fe. El llamamiento que percibe el creyente le lleva a bautizarse en la comunidad de Cristo. Esta comunidad se reúne alrededor de la mesa del Señor y celebra su unión con Cristo y la unión que existe entre sus miembros a través de la cena del Señor. Al igual que el bautismo es el *signo* escatológico, válido de una vez para siempre, *de la partida*, la participación continua y regular en la mesa del Señor es el *signo* escatológico *del camino*. Si el bautismo es el *signo* irrepetible *de la gracia*, la cena ha de ser entendida como el *signo* repetible *de la esperanza*. Bautismo y cena son esencialmente inseparables y están ligados entre sí en la comunidad mesiánica. En el acontecimiento bautismal, la comunidad está referida al individuo que entra en comunión con Cristo y confiesa ésta públicamente. En la participación en la mesa del Señor, los individuos están referidos a la comunidad, que de este modo se hace visible. Bautismo y cena con los *signos de la vida de la*

iglesia[70], ya que son los signos de aquél que es su vida. Y son los *signos públicos de la fe* porque muestran a aquél que lleva al mundo a la libertad de la vida divina.

Al igual que el evangelio es el lenguaje del tiempo mesiánico, podemos considerar el bautismo y la cena del Señor como los *signos del tiempo mesiánico*. Pues la cena es el signo de la rememoración presentificadora de la pasión y muerte liberadoras de Cristo *(signum rememorativum)*. En cuanto tal, es el signo del futuro y de la gloria salvíficos de Cristo *(signum pronosticum)*. En la coincidencia entre recuerdo y esperanza, entre historia y escatología, es el signo de la gracia que está liberando al hombre y crea la comunidad *(signum demonstrativum)*[71]. Al rememorar en la cena del Señor la historia de la pasión de Cristo, se anticipa su futuro y se celebra esta esperanza. En este banquete, su pasado y su futuro se hacen presentes al mismo tiempo. Esta presentificación libera a la comunidad reunida de los poderes y de las leyes del mundo, que llevan a la ruina, y le otorga la certidumbre del futuro de Dios. La cena es un *signo* escatológico *de la historia*[72]. Por eso la experiencia cristiana del tiempo y la correspondiente comprensión teológica de la temporalidad se orientan a partir de la cena del Señor y miran con cautela otras experiencias de la historia[73]. Sólo a partir de la cena es posible

70. Estas expresiones intentan describir la conexión entre bautismo y cena del Señor. Muestran que esta conexión radica en el pueblo de Dios creado por el evangelio.

71. Tomás de Aquino, *S. th.* III, q 60 a 3: «Unde sacramentum est et signum remmorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi, et demostrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae, et prognosticum, id est, praenuntiativum futurae gloriae».

72. Tomás había referido los sacramentos a la santificación del hombre: la *causa sanctificationis* es la pasión de Cristo, la *forma nostrae sanctificationis* es la gracia, el *finis sanctificationis*, la vida eterna *(S. th.* q 60 a 3). Kant aplicó esta terminología al «signo de la historia» y vio en él la «cifra real» de la providencia de Dios, o sea, los designios de la naturaleza para con el género humano (cf. cap 2 § 3). Aquí referimos la cena del Señor, en cuanto «signo escatológico», a la historia de la promesa de Dios. Es la respuesta a la pregunta «¿qué debo esperar?».

73. Aquí podríamos aludir a las reflexiones de Agustín sobre el tiempo. En lo que se refiere a la experiencia común del tiempo, es válido lo siguiente: «Tempora "sunt" tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de preateritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio» (*Conf.* XI, 20, 26). En esta experiencia común, el tiempo discurre desde el futuro al pasado a través del presente (XI, 21, 27). La vida está inmersa en la corriente de la fugacidad. Muy diferente es, por el contrario, la experiencia específicamente cristiana del tiempo que lleva consi-

y tiene sentido la interpretación de los «signos de los tiempos», de tal manera que la comunidad y sus miembros se percaten de su misión en la historia y en el mundo. De la comunidad en la mesa del Señor forma parte también la comunidad entre los miembros y, por consiguiente, el diálogo sobre los actuales problemas y tareas de la labor cotidiana en el mundo. Para la comprensión mesiánica, la cena no es un culto mistérico que celebran los iniciados para su autoconfirmación y separados totalmente de su entorno, sino un banquete comunitario público y abierto por la paz y la justicia de Dios en el mundo.

1. *El carácter universal de la invitación*

Dado que la cena del Señor estuvo siempre en el centro de la vida cristiana, ha adquirido a lo largo de la historia una gran riqueza de contenido. Es difícil hacer una recapitulación de ella. No obstante, hoy se trata ante todo de comprender la cena del Señor como un acontecimiento unitario y entender sus diferentes perspectivas a partir de su fundamento común, de tal manera que no se cree separación, sino comunidad. Pues, si la cena del Señor en cuanto tal es uno de los fundamentos de la riqueza de la iglesia, también ha dado lugar por desgracia a la miseria de las divisiones dentro de la iglesia y se ha convertido en motivo de diferencias confesionales. Ya los diversos nombres con que es designada expresan los diferentes aspectos que fueron subrayados y que, al ser absolutizados, han destruido la comunidad. Mientras que la expresión *misa* y *sacrificio de la misa* alude al sacrificio de Cristo, al sacrificio de la iglesia y de los creyentes, la expresión reformadora *cena* pone de relieve la referencia a la última cena de Jesús con sus discípulos. El vocablo *eucaristía* pone el banquete en conexión con el culto, la alabanza y la acción de gracias. En el movimiento ecuménico se ha impuesto nuevamente la expresión *cena del Señor*, ya que alude al fundamento cristológico común de las diferentes tradiciones de la iglesia. Nosotros vamos a utilizar también esta expresión.

Antes de llegar a una *teología de la cena del Señor*, hay que dejar bien claro qué sentido tiene esta doctrina teológica y a quién

go la fe; en efecto la fe «olvida lo que ha quedado atrás» y se lanza «hacia lo que tiene delante» (Flp 3, 12 ss). Ella mira hacia la eternidad en una actitud de intensa concentración de todo su ser (*Conf.* XI, 29, 39). Es justamente esta experiencia del tiempo escatológico la que tiene el alma al vivir la presencia del Resucitado en la cena eucarística.

debe servir[74]. La doctrina de la cena del Señor es la teoría teológica de una praxis. Pero la cena del Señor no es la praxis de una teoría teológica. La comunión con Cristo a través del banquete sigue a la invitación del mismo Cristo, no a un dogma cristológico. En efecto, se trata de la cena del Señor, no de un acto celebrado por una iglesia o una confesión[75]. Es la iglesia la que debe su vida al Señor y su comunión a la cena del Señor no a la inversa. La invitación del Señor se dirige a todos. Si la iglesia suprimiese el carácter abierto de esta invitación, convertiría la cena del Señor en un banquete de la iglesia, de tal manera que pondría en el centro no la comunión con él, sino su propia comunión. Por eso, con la expresión «cena del Señor» subrayamos la primacía de Cristo sobre su iglesia y ponemos en tela de juicio cualquier banquete eclesial puramente confesional. Por eso, la doctrina teológica de la eucaristía no debe ser ocasión de controversias teológicas que separen a unos cristianos de otros. Si ella concibe el banquete como un banquete del Señor, deberá mantenerse fiel al carácter abierto de su invitación y lo pondrá de relieve. La doctrina teológica de la cena del Señor se entiende a sí misma como una tarea al servicio del Señor y de su liberación universal y, por consiguiente, como una misión de su verdadera iglesia. A la vista de las iglesias separadas —justamente a causa de sus diferentes concepciones de la cena del Señor— es necesario subrayar esto. Al igual que la cena del Señor es signo de comunión y no de separación, una teología de la misma ha de poner de relieve lo que une y no lo que separa.

Lo que es válido para la teología, también lo es para la *disciplina eclesiástica*. En la cena del Señor no se lleva a la práctica la disciplina eclesiástica, sino que, en primer lugar y ante todo, se celebra la presencia liberadora del Señor crucificado[76]. Pero en muchas iglesias, la admisión de unos a la comunión va ligada a la excomunión de otros, de tal manera que se establece un examen previo para conocer si se es digno o no de participar en la cena. Siente uno sobre sí el peso de este examen. A menudo se exigen la penitencia y la absolución antes de la cena del Señor, de tal manera que la invitación abierta y solícita de Cristo queda ligada al legalismo y a las condiciones morales de la «autoriza-

74. En este punto sigo agradecidamente las reflexiones de mi maestro O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* II, Neukirchen 1962, 678 ss. Su interpretación escatológica de la eucaristía es uno de los puntos de partida más fructíferos para el diálogo ecuménico.
75. Cf. W. Pannenberg, *Thesen Zur Theologie der Kirche*, 36.
76. O. Weber, *o. c.*, 679.

ción». El banquete de Cristo tal como era en un principio se transforma por desgracia en un banquete penitencial de aquéllos que están contritos y arrepentidos. No es extraño, por consiguiente, que muchos se excluyan a sí mismos de este banquete y que incluso muchas personas que toman en serio su cristianismo experimenten un temor injustificado ante la eucaristía. Este legalismo moralista no corrompe menos el carácter evangélico del banquete que el legalismo dogmático. Por eso habría que partir de una cena realizada en común y de un modo abierto y, sobre la base de esta praxis y de esta comunión, intentar clarificar las cuestiones dogmáticas y morales.

Lo que hemos dicho a propósito de la disciplina eclesiástica, también puede aplicarse al *ministerio*. ¿Puede considerarse el reconocimiento del ministerio especial de los sacerdotes y, en consecuencia, el de los obispos y el del papa, como condición necesaria para la validez y la eficacia de la comunión?[77]. En el banquete, Cristo desempeña su «ministerio» de profeta, sacerdote y rey. Lo ejerce bajo la forma de un sacrificio por la liberación salvífica de muchos. Su invitación no lleva como condición el reconocimiento de los ministerios eclesiásticos. Es gratuita, incondicional y solícita como el amor de Dios. Todo aquél a quien él llama y sigue su llamamiento está autorizado para partir el pan y distribuir el vino. El «ministerio» del banquete es el «ministerio» de toda la comunidad y de todo el que ha sido llamado. El reconocimiento de ministerios «especiales» oscurece el sacrificio de Cristo «por todos» y la comunidad de hermanos y hermanas que ha de ser percibida por todos. El legalismo jerárquico destruye el carácter evangélico del banquete al igual que lo hacen el legalismo dogmático y el moralista.

Del mismo modo que la vida es algo más que el conocimiento de las leyes de la vida, la comunión con Cristo y la comunión entre los miembros de la iglesia es algo más que el conocimiento de sus condiciones. La cena del Señor se basa en una invitación, que es tan abierta como lo están los brazos de Cristo en la cruz. Puesto que él ha muerto por la reconciliación «del mundo», en la cena, el mundo es invitado a la reconciliación. Lo que debería justificarse ante el rostro del Crucificado no es el carácter abierto de esta invitación, sino las medidas restrictivas de las iglesias. Pero, ¿quién puede justificarlas ante él? El carácter abierto de la invi-

77. Sobre esta cuestión, cf. *Um Amt und Herrenmahl.* Dokumente zum evangelisch-römisch-katholischen Gespräch, ed. por G. Assmann-M. Lienhard-H. Meyer-H.- V. Herntrich, Frankfurt a. M. 1974.

tación del Crucificado a su cena y su comunión rebasa todas las barreras confesionales. Rebasa asimismo los límites de la cristiandad, pues esta invitación va dirigida a «todos los pueblos» y, ante todo, a los «pecadores y publicanos». De aquí que entendamos la invitación de Cristo no sólo como una *invitación abierta a la iglesia*, sino como una *invitación abierta al mundo entero*[78].

2. *Signo de esperanza rememorativa*

El banquete de cuya comprensión teológica se trata tiene unas determinadas características[79]. Es una comunión real de toda la asamblea alrededor de la mesa. Unas personas se reúnen para comer y beber en común. No se trata de un dar y de un recibir individuales. El comer y beber en común son acontecimientos corporales que, en virtud de la promesa de Cristo, se trascienden a sí mismos. No son actos puramente destinados a la satisfacción del cuerpo, pero incluyen el banquete comunitario (1 Cor 11, 23 ss).

La comunidad se congrega alrededor del pan y del vino —originariamente no se trataba de un pan especial (hostias) ni de vino mezclado con agua— y, en nombre de Cristo y utilizando sus palabras, parte el pan y bebe el vino del cáliz. Al mismo tiempo, relata la historia mesiánica de la pasión, anuncia la muerte vicaria de Cristo y proclama su esperanza en su venida gloriosa para consumar el reino de Dios en el mundo. Durante la cena, ella ora por toda la iglesia y por el mundo entero. Da gracias a Dios Padre por la creación y la redención del mundo y glorifica al Dios uno y trino con sus cánticos. Ruega por el don escatológico del Espíritu santo, para que él llene de su fuerza la nueva creación y venga sobre «toda carne». Ruega por el advenimiento de su reino. La comunidad congregada en torno a la mesa del Señor, en el banquete comunitario que precede o sigue a la celebración de la cena propiamente dicha, habla de las necesidades concretas existentes en ella y en el entorno, así como de las tareas de la comunidad y de cada uno de sus miembros en el mundo. A través de su apertura escatológica, la cena del Señor debería mostrar precisamente la apertura de la misión cristiana al mundo y dar cabida al consuelo, al aliento y la planificación de acciones y colectas. De aquí que las

78. Cf. W. Pannenberg, *o. c.*, 35.
79. Ampliamos aquí las reflexiones que sobre algunos aspectos ecuménicos desarrolla O. Weber, *o. c.*, bajo el título «La irracionalidad del acontecimiento de la eucaristía».

parénesis cristianas primitivas sólo puedan entenderse a partir de su *Sitz im Leben.*

Una vez conocidas las características de la cena del Señor, preguntémonos por su origen histórico y por aquello que el banquete rememora y hace presente. Ciertamente, banquetes cultuales y sacrales existen en muchas comunidades religiosas. También en la vida cotidiana, el comer y beber en común es un signo de unión y de amistad. Pero la esencia de la cena del Señor y la peculiaridad de la comunión cristiana no pueden ser derivadas a partir de aquí. La cena del Señor siempre ha sido celebrada por la comunidad haciendo referencia a los banquetes de Jesús. Tiene su origen en la historia singular de Cristo. Y, puesto que rememora y hace presente a su manera esta historia de Cristo, los banquetes de Jesús tienen un valor normativo para la celebración de la cena del Señor.

El Jesús histórico comía «*con pecadores y publicanos*» [80]. Estos banquetes de Jesús hay que entenderlos como anticipaciones del banquete salvífico del fin de los tiempos. Adquieren su significación específica en el horizonte de la promesa profética del *gran banquete de todos los pueblos en Sión:* «Y preparará Yahvé de los ejércitos a todos los pueblos sobre este monte un festín de suculentos manjares; un festín de vinos generosos, de manjares grasos y tiernos, de vinos generosos clarificados. Y sobre este monte hará desaparecer el velo que oculta a todos los pueblos, la cortina que cubre a todas las naciones. Y destruirá la muerte para siempre...» (Is 25, 6-8). Esta visión profética habla del banquete definitivo en la paz y en la alegría de todos los pueblos en el reino de Dios [81]. De acuerdo con el evangelio del reino anunciado por Jesús, en el reino de Dios todos «se sentarán a la mesa» (Mt 8, 11; Lc 13, 29). «Dichoso el que coma pan en el reino de Dios» (Lc 14, 15). La parábola sinóptica de la «gran cena» (Mt 22, 2-10 par) muestra claramente la unidad entre el reino de Dios y el banquete comunitario. El reino de Dios es una realidad viva, no un reino puramente espiritual. Los banquetes de Jesús con los pecadores y publicanos hay que entenderlos en el contexto de su evangelio como *anticipación de este comer y beber en el reino de Dios.* Pero, de la misma manera que lo peculiar de su evangelio del reino hay que verlo en el derecho de la gracia que Dios ejerce anticipadamente sobre los injustos, la singularidad de los banquetes de

80. Cf. H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus,* Stuttgart 1972.
81. M.-L. Henry, *Glaubenskrise und Glaubensbewährung in den Dichtungen der Jesajaapokalypse*: BWANT, 5. F., H. 6, (1967).

Jesús con los pecadores y publicanos consiste en la anticipación del «banquete de los justos», anticipación que tiene lugar en los banquetes que Jesús celebra con los injustos, que son justificados por su presencia. Al igual que Jesús corrobora su mensaje del reino mediante el *perdón de los pecados,* también lo ratifica a través de la acogida de los pecadores y publicanos: «Este acoge a los pecadores y come con ellos» (Lc 15, 2). Por eso, los banquetes de Jesús son inseparables de su evangelio del reino de Dios que se aproxima y de su acogida de los pecadores. Su mensaje del reino y su perdón de los pecados no pueden entenderse sin esta comunión en torno a la mesa. El banquete de la era mesiánica y de la comunidad de la salvación fue anticipado por Jesús a través de sus banquetes con «pecadores y publicanos». Por eso sus banquetes son fiestas «nupciales» que celebran la irrupción del reino de Dios y muestran el carácter anticipador, gratuito y sorprendente de la gracia de Dios (cf. Lc 15, 22 ss; 19, 1-10).

Los banquetes de Jesús *con sus discípulos* hay que entenderlos en este mismo contexto. A través de ellos, él anticipa también el banquete del reino de Dios en consonancia con su evangelio del reino. Esto nos lo muestran las palabras pronunciadas por Jesús en la última cena (Mc 14, 25 par): «En verdad os digo que ya no beberé del fruto de la vid hasta aquel día en que lo beba de nuevo en el reino de Dios». La peculiaridad de la comunión de Jesús con sus discípulos alrededor de la mesa consiste en que, a través de ella, no sólo se ejerce sobre ellos la misión mesiánica de Jesús (como en el caso de los «pecadores y publicanos»), sino que son incorporados de un modo activo a su misión mesiánica y participan de ella. Por eso el banquete de los discípulos tiene un sentido diferente del de los pecadores y publicanos, pero está referido a aquél. El banquete de los discípulos no es un banquete celebrado exclusivamente por los justos, sino el banquete de los amigos de Jesús, que participan de su misión «de ir a buscar lo que estaba perdido».

Por consiguiente, la cena cristiana tiene su origen en la historia mesiánica de Jesús y sus banquetes mesiánicos con los discípulos y con los pecadores y publicanos. De aquí se infiere que, sin esta comunión en torno a la mesa, la historia de Cristo no puede hacerse presente de un modo auténtico y adecuado. Sin esta comunión en el banquete, la comunidad pierde su espíritu mesiánico y su sentido escatológico. Pero de aquí se deduce asimismo que la comunión en torno a la mesa de aquéllos que siguen a Jesús y se incorporan a su misión mesiánica ha de estar abierta al banquete que acoge y justifica a los «pecadores y publicanos»

y ha de ser vista en la perspectiva del banquete universal de los pueblos en el reino de Dios venidero. En este sentido, la comunión cristiana en el banquete no necesita de ningún mandato institucional por parte del Jesús histórico. Al igual que el bautismo, la cena surge por sí misma de la historia mesiánica de Cristo. El «evangelista» de los pobres es también el «huésped» mesiánico que invita a los hambrientos al banquete del reino de Dios y los pone en comunión con Dios.

La *última cena de Jesús* con sus discípulos antes de su crucifixión ha tenido siempre una significación especial para la eucaristía [82]. Según 1 Cor 11, la comunidad cristiana ha celebrado siempre la cena haciendo referencia a la última cena de Jesús. No obstante, esta referencia no ha de der entendida como un intento de imitación. La referencia a «la noche en que fue entregado» no constituye una reconstrucción de la situación del jueves santo. Pero aquella cena de Jesús antes de su muerte tiene un significado especial porque, según los evangelios y Pablo, anticipa su muerte en cuanto que es un sacrificio por la salvación de muchos. De este modo, las anticipaciones mesiánicas del banquete en el reino de Dios quedan ligadas a su sacrificio en la cruz por la salvación del mundo. El acto de partir el pan y de beber el vino cobran un significado especial a través del sacrificio del Mesías. Hace presente el reino de Dios bajo la forma del cuerpo de Cristo entregado «por nosotros» y de su sangre derramada «por nosotros». Hace presente el reino de Dios a través de la persona y del sacrificio de Cristo. El es al mismo tiempo el que da el banquete y el don mismo. El don, el reino de Dios, es él mismo en persona. En la medida en que el banquete nos pone en conexión con él y su sacrificio, nos pone en conexsión con el reino de Dios. Pues, a través de su muerte, el reino anunciado y anticipado por él se ha hecho realidad histórica. Podemos decir una vez más que, sin su sacrificio en la cruz, el banquete mesiánico del reino no puede ser entendido en su justa dimensión, al igual que, a la inversa, su sacrificio en la cruz «por muchos» no puede ser entendido plenamente sin el banquete mesiánico. Su muerte hay que entenderla desde una perspectiva eucarística y, a la inversa, la eucaristía sólo tiene sentido a partir de su muerte.

Si la cena del Señor tiene su origen histórico en los banquetes de Jesús, ella misma hace presente al Señor crucificado y resuci-

82. Cf. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen [4]1967, así como A. C. Cochrane, *Eating and drinking with Jesus*. An ethical and biblical inquiry, Philadelphia 1974.

tado. No es el recuerdo histórico en cuanto tal el que fundamenta la cena del Señor, sino la presencia del Resucitado en el Espíritu de la resurrección. En cuanto resucitado, Cristo da un carácter comprometedor a su acción terrestre a través de sus apariciones pascuales y revela la significación salvífica de su muerte. Por eso la comunidad rememora la acción terrestre de Jesús y hace presente su muerte a través de la presencia del Señor resucitado. «La eucaristía es el banquete de la *comunidad de la salvación* —que aguarda en una actitud de confianza—, que tiene por fundamento la muerte de Jesús y vive del Viviente» [83]. Esto lo demuestra, por una parte, el «mandato de repetir la eucaristía» que aparece en la «anámnesis» (1 Cor 11, 24.25; Lc 22, 19) y, por otro lado, las palabras con que Pablo se refiere a la «comunión» con el cuerpo y la sangre de Cristo (1 Cor 11, 23 ss). Ambas declaraciones tienen una dimensión escatológica; la primera está ligada al «voto de privación» de Jesús (Lc 22, 18 par), la segunda, a la perspectiva «hasta que él venga» (1 Cor 11, 26). La cena del Señor no puede entenderse únicamente a partir de la pasión, sino que hay que entenderla al mismo tiempo a partir de la pascua. Ella hace posible la comunión con el Crucificado en la presencia del Resucitado. Sobre la base del sacrificio de Cristo en la cruz, ella misma es el banquete escatológico de la vida. Mediante su cuerpo entregado a la muerte por todos y su sangre derramada igualmente por todos, el Señor glorificado hace participar desde ahora a los suyos de la comunión futura en el reino de Dios. Según el testimonio de Lucas y Juan, las apariciones pascuales del Resucitado y los banquetes escatológicos se conciben ya estrechamente unidos en la cristiandad primitiva. Ambas cosas se interpretan recíprocamente. Esto lo muestran claramente ciertas analogías con la experiencia del éxodo y de la fiesta de la *passah* en Israel. Pero existe una anología mucho más precisa con la fiesta de la *toda*, el sacrificio de acción de gracias de los que han sido salvados de la muerte (cf. Sal 22) [84]. De acuerdo con la mentalidad veterotestamentaria, la experiencia de la salvación exigía necesariamente la celebración de la *toda*. En consecuencia, la predicación de la resurrección sólo podía ser llevada a efecto con plena validez

83. O. Weber, *o. c.*, 682.

84. Seguimos aquí a H. Gese, *Psalm 22 und das Neue Testament*. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles, en *Vom Sinai zum Zion*. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, München 1974, 180-201. Cf. también E. Käsemann, *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, 11-34, especialmente 28 ss.

a través del banquete de la *toda*. La irrupción del reino de Dios en este mundo ha tenido lugar a través de la muerte y resurrección de Jesús. De aquí que este banquete sea el banquete escatológico del reino de Dios presente en él.

Si se sigue esta argumentación se comprende por qué en la cena del Señor se anuncia la pasión de Cristo y por qué tiene lugar en medio de la alegría por la resurrección y en la esperanza en su venida. La conexión entre el comer y el beber en el reino de Dios y el don de su cuerpo entregado a la muerte y de su sangre derramada se hace evidente. Por último, no se ha de buscar ya una institución de la cena del Señor fechable históricamente, ni reducir la cristología a una cristología funcional. La cena es, con necesidad interna y objetiva, expresión de la historia escatológica de Cristo, es decir, de la inauguración del reino de Dios a través de su sacrificio en la cruz y de su resurrección de entre los muertos. La comunión con Cristo llevada a cabo en la cena es la comunión del reino venidero, y la comunión en el reino de Dios está presente en medio de la historia del mal y del sufrimiento a través de la comunión con Cristo. La cena es el reino venidero presente bajo la forma del cuerpo de Cristo entregado a la muerte y de su sangre derramada por nosotros. No es una anticipación mesiánica directa del banquete de los pueblos, si bien está orientada hacia él. Tampoco es simplemente la continuación de la comunión alrededor de la mesa realizada por el Jesús histórico, tal como aparece en la cotidiana «fracción del pan» de las primitivas comunidades cristianas, si bien tampoco puede separarse de ella. Tampoco es un banquete sacral en memoria de los muertos, ni un banquete sacrificial, ni una *passah* cristiana. En cuanto banquete del Cristo entregado por nosotros y resucitado como primicia nuestra, la cena del Señor nos hace gustar anticipadamente el reino venidero, ya que este reino se ha hecho historia a través de la crucifixión y resurrección de Cristo. Puesto que la cruz y la resurrección de Cristo están bajo el signo de la eucaristía escatológica, la eucaristía cristiana se sitúa bajo el signo de la cruz y la resurrección.

La cena del Señor es el signo escatológico de la rememoración de esta esperanza. Comunica la fuerza de la pasión de Cristo y la redención del pecado y de las potencias de este mundo operada a través de su muerte. Comunica el Espíritu y la fuerza de la resurrección. Funda la nueva alianza. Finalmente, funda la comunidad en el cuerpo de Cristo, una comunidad que supera la separación y la enemistad a través de la entrega de Cristo por todos y crea solidaridad respetando las diferencias. Esta nueva

alianza y esta nueva comunidad son tendencialmente universales, incluyen a todos y no excluyen a nadie, pues, al estar orientadas hacia el banquete de todos los pueblos, están abiertas al mundo entero.

3. *La actualidad del que ha de venir*

La cena del Señor puede ser entendida como signo desde diferentes puntos de vista. Puede ser un *signo* manifiesto *del recuerdo espiritual.* En ese caso, es un banquete rememorativo. Trae a la memoria la historia de la salvación acontecida para nosotros en la cruz de Cristo. El recuerdo tiende un puente entre la historia que tuvo lugar entonces y el acontecimiento que ocurre ahora. Así pues, Cristo está presente en el Espíritu rememorador, y el pan y el vino son únicamente los signos externos de la comunión espiritual con Cristo. Zwinglio interpretó la cena de esta manera. El subrayó con razón el carácter irrepetible de la historia acontecida en el Gólgota, en contraposición a la repetibilidad del banquete eucarístico que le hace presente. Pero su concepto platónico del Espíritu le impidió reconocer la presencia del Resucitado en el Espíritu de la resurrección[85].

Ulteriormente, la cena del Señor puede ser entendida como un *signo* terrestre *de la actualidad* del Dios hecho hombre y del hombre exaltado a la gloria divina. El pan y el vino designan entonces lo que ellos son de acuerdo con la promesa de Cristo, a saber, el cuerpo y la sangre de Cristo. *En* el pan y el vino están presentes el cuerpo y la sangre de Cristo. Puesto que el Hijo de Dios se ha hecho hombre, el pan y el vino, al igual que el pesebre y la cruz, forman parte de la humanidad acogida. Puesto que, por otra parte, el Crucificado ha sido exaltado «a la gloria de Dios», él está presente según su humanidad en la presencia de Dios que todo lo penetra. Lutero interpretó la cena del Señor en este contexto. Si se entiende la presencia de Cristo en la cena a partir de la idea de la encarnación, puede olvidarse fácilmente la diferencia cristológica entre el Gólgota y el acontecimiento del altar; si se entiende en el marco de su glorificación, puede pasarse por alto con facilidad la diferencia entre el banquete en la historia y el banquete en el reino de Dios.

85. O. Weber, *o. c.*, 687 ss, hace una breve recapitulación de las controversias reformadoras sobre la eucaristía.

Finalmente, la cena puede ser un *signo del futuro*. En este caso, el pan y el vino designan el gran banquete de paz *(schalom)* de todos los pueblos que tendrá lugar al fin de los tiempos, y pueden ser entendidos como el comienzo del banquete universal del reino. El banquete de la comunidad que espera es un «anticipo» del banquete mesiánico de la humanidad. La fracción del pan es un signo de la paz universal. El vino que se escancia es un signo de la esperanza de los pueblos. Los grupos que celebran la cena en este sentido la entienden como un ágape mediante el que se celebra la vida, la comunión, la esperanza y el esfuerzo por la paz y la justicia en el mundo. El recuerdo que fundamenta esta esperanza se remonta a los profetas veterotestamentarios. Ahora bien, si no se remonta a la vez y de un modo central al sacrificio de Cristo en la cruz, esta esperanza pierde su fuerza impulsora y su perseverancia.

La orientación histórica y la orientación profética sólo expresan débilmente la actualidad de Cristo en la cena. La unidad cristológica entre Dios y hombre, eternidad e historia, no hace muy comprensible la relación de su actualidad en la cena con su pasado en la cruz y su futuro en el reino. En el fondo, las dificultades radican en las concepciones espaciales mediante las que se quiere entender la actualidad de Cristo. «Toda interpretación espacial del acontecimiento del banquete es unilateral. Pues lo que hay que plantear *primariamente* es el *problema del tiempo*» [86]. Ahora bien, ¿cómo puede entenderse la actualidad de Cristo en la cena desde el punto de vista temporal?

El Cristo resucitado y exaltado a la gloria de Dios no revela ni otorga su presencia más que a través de su condición de crucificado. El banquete otorga la comunión con el Crucificado, con su cuerpo entregado en el Gólgota y su sangre allí derramada, no con un cuerpo celestial de Cristo. El banquete remite expresamente al Crucificado. Por eso la actualidad del Glorificado no puede ser otra cosa que la revelación del Crucificado. Pero, a la inversa, la revelación del Crucificado a través de la comunión con su cuerpo y su sangre no puede ser realizada más que por él mismo, el Glorificado. Ahora bien, el Jesús resucitado y exaltado como Señor es «el que ha de venir». La comunión eucarística con el que ha sido crucificado por nosotros de una vez para siempre acontece en la actualidad del que ha de venir y, en consecuencia, en cuanto comunión con el Crucificado, es una anticipación del reino venidero. En el que viene, está presente en nosotros el que

86. *Ibid.*, 708.

ha muerto por nosotros. El que, de una vez para siempre, ha quitado de en medio lo que nos separaba, se muestra a sí mismo como nuestro futuro. La comunión eucarística con el Crucificado se convierte, pues, en un gusto anticipado del *eschaton.*

¿Qué hemos ganado con estas categorías escatológico-temporales? La «actualidad» no es algo absoluto, sino que es siempre la actualidad de algo o de alguien. *Prae-sentia* quiere decir propiamente adelantarse, seguir creando. En un sentido escatológico, el que fue crucificado entonces en el Gólgota está ahora presente con la fuerza de su pasión y el fruto de su muerte, y lo está en su acción sacrificial «por muchos». Este acontecimiento del pasado no es un acontecimiento meramente pretérito, sino un acontecimiento liberador, que inaugura el futuro y, de este modo, determina el presente. En un sentido temporal, el Crucificado, en cuanto el que ha de venir, está presente en el Espíritu de la nueva creación y de la salvación definitiva. Su futuro no es un acontecimiento futuro, sino una fuerza liberadora que determina el presente y abre nuevas posibilidades. En este contexto escatológico, la cena del Señor puede ser calificada de *sacramento del tiempo*, pues, a través de la actualidad de Cristo así entendida, la experiencia misma del tiempo queda transformada. El tiempo ya no se limita a fluir como la *corriente de lo efímero* que va desde el futuro al pasado a través del presente, sino que, a la inversa, es inaugurado de una vez para siempre por el acontecimiento de Cristo, para ser consumado en su parusía. Se ha transformado en *tiempo escatológico* y fluye, por seguir utilizando la misma imagen, del pasado al futuro a través del presente. El símbolo de la caducidad es la noche y la despedida. El símbolo del tiempo que se ha vuelto escatológico es la mañana y el saludo de esperanza. En este sentido, la cena del Señor en la presencia de Cristo es la anticipación real y comunitaria de la plenitud de los tiempos. Por otra parte, la presencia escatológica de Cristo abarca los elementos materiales, la comunión personal, la predicación y el espíritu del banquete, de tal manera que no se la puede concebir de un modo localizado. Las cosas hay que concebirlas de diferente modo: en la cena, Cristo no está presente aquí o allí, sino que la cena es celebrada en su presencia e incorpora a los participantes a la historia escatológica de Cristo, al tiempo situado entre la cruz y el reino, que viene cualificado por su presencia [87].

87. *Ibid.*, 708: «El *espacio* puede ser concebido "en reposo"; el tiempo, no. Si la cena está ordenada al tiempo, al tiempo irrepetible del acontecer

De un modo análogo se pueden entender también las palabras de la institución y de la promesa: «Este es mi cuerpo, que será entregado por vosotros». En esta afirmación, el «es» identificador no puede separarse de la promesa «por vosotros». La cosa y su finalidad forman una unidad. Por eso no se debe establecer ninguna separación entre las palabras consacratorias que se pronuncian sobre los elementos de la eucaristía y la promesa hecha a la comunidad. La presencia de Cristo es en la medida en que acontece, pues es una presencia «por nosotros». Ambas frases expresan la promesa de la presencia de Cristo: yo estaré allí como el que estaré. Yo estaré allí por vosotros. Así y de esta manera estaré en vosotros. La presencia del cuerpo y de la sangre de Cristo en el pan y el vino es la presencia de Cristo en persona, y de su persona en su entrega por nosotros. Pero es su presencia en otra cosa, en signos, en virtud de su identificación con ellos. En la medida en que Cristo se hace presente en el pan y el vino, queda a salvo la diferencia entre el acontecimiento de la cruz y el de la cena. El Gólgota no se agota en la cena. La cena, en su repetibilidad, significa la historia de Cristo acontecida de una vez por todas y, por consiguiente, irrepetible. El Gólgota tampoco se convierte en un simple modelo de un «sacrificio» que continúa ofreciéndose sobre el altar. El concepto de presentificación salvaguarda la diferencia en la unidad. La presencia de Cristo en la eucaristía se hace creíble únicamente a partir de su promesa, en la que él se identifica a sí mismo, no a partir de especulaciones metafísicas. Ahora bien, esta promesa sólo es posible en virtud de su resurrección y de su futuro. Por eso, su promesa de estar presente en la cena es al mismo tiempo la anticipación de su parusía gloriosa [88]. El hace presente el significado salvífico de su muerte en cuanto que es el Salvador que ha de venir. Si entendemos su presencia en la cena como anticipación de su reino venidero, quedará a salvo también la diferencia (en la unidad) entre su presencia en la cena y su presencia en su reino. En la unidad de diferen-

salvífico del que somos los destinatarios y al tiempo venidero de su manifestación y consumación, la *presencia* de Cristo en él hay que concebirla *con categorías temporales*: él está "aquí" *ahora* como el que ha de venir; no somos nosotros los que podemos disponer de él, sino que es él el que nos tiene, el que dispone de nosotros. En él se ha "cumplido" el tiempo, el pasado se hace presente *hoy* y *para nosotros* y el futuro está "aquí" *hoy* y *para nosotros*».

88. *Ibid.*, 693: «Por eso el *est* no hay que concebirlo, ni como significativo, ni como sinecdóquico, sino "desde el punto de vista de la historia de la salvación", es decir, históricamente, pero en el sentido de la historia *escatológica*».

cia y unidad, entendemos la cena del Señor como mediación mesiánica entre el acontecimiento de Cristo, que inaugura y crea la libertad, y su reino, que consuma esta libertad a escala universal. En cuanto mediación mesiánica, la cena robustece y preserva la libertad de la fe, el coraje de la esperanza y la comunión del amor.

4. *Signo de la historia trinitaria de Dios con el mundo*

A través de la presencia de Cristo, la cena establece una conexión singular entre pasado y futuro, historia y escatología, y se convierte en signo de la gracia liberadora. Para los hombres que participan en ella, esto significa que, en la cena, ellos *rememoran* la muerte de Cristo, a través del cual Dios ha reconciliado al mundo de una vez para siempre, *confiesan* la presencia del Señor resucitado en medio de ellos y *esperan* con alegría la venida de su reino glorioso. Siempre que hacen esto, responden a la gracia liberadora mediante su espontánea acción de gracias. A la *charis* experimentada responde la alegría por la existencia en la gracia y, por consiguiente, la *eucaristía*. En el banquete de la acción de gracias comienza la glorificación de Dios en la tierra, que ha de abarcar a toda la creación. La alegría por la libertad y la comunión anticipa el júbilo de la nueva creación y su comunión universal. Entendido en este sentido como eucaristía, el banquete de la comunión de Cristo es la gran acción de gracias al Padre por todo lo que él ha operado en su creación y consumado en la reconciliación del mundo y por lo que ha prometido realizar en su salvación. En la eucaristía, la comunidad da gracias al Dios uno y trino por todos los beneficios con que él la ha colmado y se sitúa a sí misma en su historia trinitaria con el mundo. La eucaristía es comprensible en su significación universal porque y en la medida en que expresa *la* alabanza mediante la cual la creación entera venera a su creador, y entona el himno con el que todo se alegra en él. «Pues el mundo que Dios reconcilia consigo se halla presente en cada eucaristía: en el pan y el vino, en los creyentes y en sus plegarias por todos los hombres. En cuanto que los creyentes y sus oraciones se unen en la persona de nuestro Señor y en su intercesión, son transformados y acogidos. De este modo, la eucaristía revela al mundo lo que debe ser» [89]. Este aspecto de la cena ha sido subrayado ante todo en la

89. Cf. a este propósito la declaración ecuménica de Dombes en *Um Amt und Herrenmahl,* 105 ss.

liturgia de la iglesia oriental. Esta liturgia no deja de tener presente la comunión con el sacrificio y el futuro de Cristo que aparece en primer plano en las tradiciones de la iglesia occidental, pero sitúa la fundamentación cristológica y la orientación escatológica de la cena en el contexto trinitario. Justamente porque en la eucaristía, la comunidad rememora la muerte de Cristo como el fundamento de la liberación y de la reconciliación, este recuerdo sólo puede ser acción de gracias, y esta acción de gracias será tan amplia y tan universal como la misma reconciliación liberadora. En la acción de gracias vicaria y en la intercesión, ella engloba a la creación entera y aguarda su salvación venidera. A través de la unión con Cristo que proporciona la eucaristía, Dios Padre es glorificado mediante la acción de gracias, la alabanza, la complacencia y el júbilo. La eucaristía se convierte en un banquete jubiloso cuando esta acción de gracias no sólo es expresada en las liturgias oficiales, sino también en los relatos espontáneos de los comensales y en la espontaneidad de su alegría.

También es indisociable de este banquete el *suplicar la presencia del Espíritu santo (epiclesis)*, pues el banquete mismo es celebrado como un don del Espíritu. Es el Espíritu el que hace a Cristo realmente presente en el banquete y, conforme a las palabras de la institución, otorga la comunión con él a través del pan y del vino. Es el Espíritu el que, en cuanto que es la fuerza del reino de Dios, da en la cena un gusto anticipado de la nueva creación. Mediante él, la comunidad reunida en torno a la mesa recibe la vida y las fuerzas de la nueva creación y la certidumbre del reino venidero. La orientación escatológica de la cena que hemos expuesto y su carácter mesiánico se expresan con particular claridad en la *epiclesis*, la plegaria por el don escatológico del Espíritu santo y la certidumbre de su presencia. Por otra parte, el lugar litúrgico de esta plegaria por el Espíritu no es tan importante como la comprensión de todo el banquete y de la comunidad reunida *en cuanto* plegaria. En la oración por la venida del Espíritu se inaugura la comunidad y se prepara para su venida. Ella deviene consciente de su renovación y de su misión carismáticas. De esta manera, se sitúa en el movimiento a través del cual el Espíritu viene «sobre toda carne» para darle la vida eterna. Al igual que la rememoración de la muerte de Cristo hace patente el carácter abierto de su sacrificio, la plegaria por el Espíritu abre la comunidad a la fuerza consumadora de su gloria. Con ello, el banquete eucarístico se convierte en signo de la historia del Espíritu [90].

90. *Ibid.*, 106.

Puesto que la comunión eucarística une al Dios uno y trino a través de Cristo, funda también la unión de los hombres entre sí en la comunidad mesiánica. El pan y el vino tomados en común remiten a la unidad de los participantes en Cristo y, a través de él, a la unidad con todos aquéllos que en cualquier lugar y época han participado del banquete eucarístico. Por eso, cada comunidad que se reúne alrededor de la mesa confiesa su comunión con toda la cristiandad existente sobre la tierra. Cada banquete ha de ser entendido como comunión con el cuerpo de Cristo. Cada comunidad se sabe a sí misma miembro del pueblo de Dios. La invitación abierta del Crucificado a su banquete es la superación radical de toda tendencia al extrañamiento, la separación y la división. Pues, mediante su sacrificio en la cruz por la comunión de los hombres con Dios y entre sí, las separaciones y hostilidades perversas e inhumanas entre las razas, naciones, culturas y clases han sido superadas. Las iglesias que conservan dentro de sí estas funestas divisiones hacen escarnio de la cruz de Cristo. La comunión eucarística es el signo visible de la catolicidad de la iglesia. Ahora bien, dado que esta catolicidad está abierta mesiánicamente a la unificación de la humanidad en la presencia de Dios, esta comunión eucarística está asimismo abierta al mundo entero. Esto se expresa con la máxima perfección allí donde la eucaristía va seguida de un *ágape*, como ocurría en la iglesia antigua. En él, los participantes llevaban consigo sus dones, que eran luego distribuidos entre los necesitados por los diáconos. Esto no tenía nada que ver con una «fiesta benéfica». El banquete en común tenía más bien consecuencias «diaconales» directas para los hambrientos y los enfermos. De la misma manera que el banquete de los discípulos mostraba la comunión con la misión de Jesús para con los pobres, los encarcelados, los enfermos y los despreciados, la cena incorpora a la misión y a sus tareas en pro de la superación de la miseria, de la liberación de los cautivos y de la acogida de los despreciados. La comunión eucarística robustece y estimula la conciencia misionera de cada uno de los participantes y le hace percatarse de las necesidades concretas y de las posibilidades de superarlas. El que celebra la cena en un mundo de hambrientos y de oprimidos, lo hace en una actitud de solidaridad plena con los sufrimientos y las esperanzas de todos los hombres, porque cree que el Mesías invita a todos los hombres a su mesa y porque espera que todos podrán sentarse a la mesa [91].

91. O. Weber, *o. c.*, 683: «La cena no sólo está *abierta* hacia atrás y hacia "arriba", sino, ante todo, hacia adelante».

Un banquete mistérico establecería una separación entre los iniciados y el resto del mundo. El banquete mesiánico solidariza a sus participantes con los hambrientos (tanto en sentido material como espiritual) del mundo entero.

5. *El carácter abierto de la cena del Señor*

Una vez que hemos intentado entender las diferentes perspectivas de la cena del Señor a partir de la esencia escatológica unitaria de la historia de Cristo y en el contexto de la historia trinitaria de Dios con el mundo, hagamos algunas sugerencias a propósito de la praxis eucarística.

a) La comunión en torno a la mesa ha de estar tan en el centro de la vida de la comunidad como la predicación del evangelio. La cena del Señor ha de quedar integrada en el culto. No puede seguir practicándose por más tiempo como un apéndice del culto. Toda la comunidad ha de comulgar con el pan *y con el vino*. Cuanto más se convierta la iglesia en una iglesia del pueblo, tanto más importante será para ella la comunión eucarística. Ella ha de celebrar esta comunión en todas sus asambleas. Y ha de prolongar éstas lo suficiente como para que sea posible no sólo una liturgia celebrada en común, sino también una comunión espontánea a través del intercambio recíproco de las experiencias y de los problemas de la vida cotidiana.

b) Puesto que esta comunión se realiza sobre la base de la invitación anticipadora y sin condiciones de Cristo, ha de ser una comunión abierta. No puede poner cortapisas a la invitación de Cristo. En ella puede participar todo aquél que lo desee. La comunión es la respuesta a la invitación abierta de Cristo. Lo que se dice a propósito de la «intercomunión» entre cristianos de diferentes iglesias y confesiones puede inducir a error, en la medida en que aparta de la comunión de Cristo. Lo que queremos decir aquí se entiende por sí mismo sobre la base de la invitación de Cristo a todos. Los diferentes modos tradicionales de comprender la cena sólo pueden ser clarificados cuando se acude en común a la invitación abierta de Cristo. A partir de una praxis común es posible resolver las diferencias, ya que ellas *han* de ser resueltas.

c) Sobre la base de la invitación anticipadora y sin condiciones de Cristo, la comunión eucarística no puede quedar limitada a los «fieles» o al «círculo interior» de la comunidad. No es un banquete reservado a los justos o a aquéllos que se tienen por muy creyentes, sino a los fatigados y agobiados que han sido in-

vitados a descansar. Por otra parte, hemos de preguntarnos si el bautismo y la confirmación han de considerarse en lo sucesivo como el supuesto de la «admisión» a la cena eucarística. Si tenemos en cuenta que en la eucaristía también está presente el banquete de Jesús con los pecadores y publicanos, comprenderemos que a la invitación de Cristo no pueda ponérsele ningún límite ni cortapisa, ya que está dirigida a todos. El banquete perderá su carácter misterioso, pero no por ello se convertirá en un banquete del que participa indiscriminadamente todo el mundo, ya que la invitación llama a la comunión con el Crucificado y exhorta en su nombre a la reconciliación con Dios (1 Cor 11, 27).

d) En una comunidad que se entiende a sí misma como comunidad mesiánica, los unos pasarán a los otros el pan y el vino pronunciando las palabras de la promesa de Cristo. Todo el que anuncie el evangelio y proclame la fe, distribuirá también el pan y el vino. La celebración de la eucaristía no está ligada a un ministerio especial, sino al «ministerio», es decir, al llamamiento y a la misión de toda la comunidad y de cada cristiano.

e) El carácter comunitario de la cena aparece con claridad cuando el celebrante se sitúa detrás del altar, de tal manera que éste queda convertido en una mesa y la cena se celebra de cara al pueblo. Aparecerá con más claridad aún cuando todos los participantes se sienten en torno a una mesa. Para ello es necesario que la forma tradicional del templo se transforme en otra más acorde con la dimensión comunitaria, en la cual les sea posible a los participantes verse y hablarse.

f) Entonces será posible (incluso desde el punto de vista exterior) celebrar el culto como una asamblea comunitaria, hacer que la eucaristía vaya seguida de un banquete comunitario, y la predicación del evangelio, de un diálogo colectivo sobre las necesidades reales de los hombres y las tareas concretas de la misión cristiana. El ágape que sigue a la eucaristía muestra la apertura al futuro de esta. Entre el banquete con Cristo y el gran banquete de todos los pueblos en el reino de Dios se sitúa al hambre y la miseria del mundo. Esto se hará consciente en esta tensión y será aceptado como una tarea mediante una actitud de esperanza en el reino fundada por la comunión con Cristo. Por eso el ágape no puede ser un simple apéndice de la eucaristía, sino que, en cuanto banquete de paz *(schalom)*, ha de expresar juntamente con las promesas de los profetas la esperanza escatológica que funda la eucaristía [92].

92. Esto aparece muy bellamente expresado en las nuevas formas y li-

En cuanto banquete abierto a la iglesia la cena de Cristo muestra la catolicidad de la comunidad. En cuanto banquete abierto al mundo entero, pone de manifiesto la misión de la comunidad en el mundo. En cuanto banquete abierto al futuro, pone de relieve la esperanza universal de la comunidad. Y adquiere todas estas características a partir de la invitación anticipadora, liberadora y unificadora de Cristo.

V. El culto

1. *El culto como fiesta mesiánica*

En el lenguaje del tiempo mesiánico se habla de la fiesta mesiánica, que, por otra parte, es un signo de esta era [92a]. Es la fiesta de la comunidad reunida, que proclama el evangelio, responde a la liberación que se le ofrece, bautiza a los hombres con el signo del éxodo y, alrededor de la mesa del Señor, anticipa la comunión que tendrá lugar en el reino de Dios. El reino de Dios, que se ha manifestado en la historia de Cristo y es experimentado en el Espíritu, lleva consigo una transformación de toda la situación vital del hombre. El mismo es la fiesta de la libertad en la presencia del Dios uno y trino y por eso es celebrado y vivido aquí en la fiesta.

Entendido como fiesta mesiánica, el culto cristiano está totalmente determinado por la historia de Dios y por lo que en ella acontece. La comunidad reunida percibe de nuevo la *historia* omniabarcante *de Cristo,* su sacrificio en la cruz por la salvación de la creación y su glorificación en la vida de Dios por el futuro de la creación. La fiesta mesiánica renueva el recuerdo de Cristo

turgias de los grupos «Schalom» de Holanda y Estados Unidos. Cf. H. Hoekendijk, *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft,* Stuttgart 1964, 58 ss: *Weltoffenes Abendmahl;* H. Weber, *Schalom-Schalom.* Einfürung in Theorie und Praxis der Schalomarbeit, Freiburg 1972.

92a. De entre la enorme bibliografía existente sobre este tema, cf.: O. Weber, *Versammelte Gemeinde.* Beiträge zum Gespräch über Kirche und Gottesdienst, Neukirchen 1949; J. Pieper, *Zustimmung zur Welt.* Eine Theorie des Festes, München 1963; H. Hoekendijk, *Feier der Befreiung,* Stuttgart 1967, 124-131; H. Cox, *Las fiestas de locos,* Madrid 1972; D. L. Miller, *Gods and games.* Toward a theology of play, New York 1970; M. Bachtin, *Literatur und Karneval.* Zur Romantheorie und Lachkultur, München 1969; J. Moltmann, *Sobre la libertad, la alegría y el juego,* Salamanca 1972; *La fiesta liberadora:* Concilium 92 (1974) 237-248; G. M. Martin, *Fest und Alltag.* Bausteine zu einer Theorie des Festes, Stuttgart 1973; D. Trautwein, *Mut zum Fest,* München 1975.

y despierta la esperanza en su reino [93]. De este modo, sitúa la vida cotidiana en el campo de tensión creado por este recuerdo y esta esperanza. La comunidad congregada ve en esta historia de Cristo la *historia trinitaria de Dios*, la apertura al mundo de su amor y la consumación de todas las cosas en su alegría. Su liberación experimentada de un modo actual quiere ir al unísono con la alegría de toda la creación por la existencia y anticipa la felicidad de la existencia redimida [94]. La fiesta mesiánica sitúa a la comunidad reunida (con todos sus dolores y alegrías cotidianos) en el amplio horizonte de la historia trinitaria de Dios con el mundo. El hecho de que los cultos y las asambleas cristianos se inauguran en el nombre de Cristo y en el nombre del Dios uno y trino alude precisamente a esto. La comunidad se cerciora de su propia historia a través de la historia de Cristo, de la historia de Dios con el mundo. A través de ésta, ella adquiere y pone de manifiesto su libertad, a saber, la liberación de las alienaciones de la existencia, la libertad para las alternativas de la nueva vida y la libertad para aceptar su existencia presente [95].

Precisamente porque ella experimenta esta libertad de la era mesiánica en la fiesta, en el culto se expresan al mismo tiempo las *diferencias*, los dolores, fallos y omisiones de la vida cotidiana. La fiesta mesiánica no es un éxtasis que nos traslada a otro mundo, sino la experiencia de la transformación cualitativa de este mundo [96]. Por eso, la alegría por la liberación operada por Dios va acompañada del sufrimiento por las ataduras impías de la vida, el júbilo por la presencia del espíritu, del gemido de la criatura que aguarda, y el conocimiento del Hijo del hombre, de la inhumanidad de la sociedad. El culto revela al mismo tiempo

93. Estos puntos de vista cristológicos dominan en las teorías de la iglesia occidental sobre el culto: cf. G. M. Martin, *o. c.*, 82: «La iglesia mesiánica es una comunidad de recuerdo y de esperanza, sus fiestas activan el recuerdo y movilizan la esperanza».

94. La liturgia de la iglesia oriental se entiende a sí misma en este horizonte como liturgia del cosmos entero y de su redención: cf. N. A. Nissiotis, *o. c.*, 105 ss, especialmente: «El autoanonadamiento de Dios en Cristo se refleja en la adoración del cosmos redimido».

95. La tipología de las «teorías usuales de la fiesta» que da G. M. Martin, *o. c.*, 12 ss, es demasiado simplista, ya que el «asentamiento al mundo» encierra también elementos críticos, y nuestra propia «teoría crítica» de la fiesta contiene elementos de afirmación existencial. Aquella «ampliación de la conciencia» e «intensificación de la vida» que G. M. Martin busca y recomienda ha de ligar afirmación y negación de un modo dialéctico.

96. Esto se deduce de la oración del «Padrenuestro», que no dice: «haznos ir a tu reino», sino «venga a nosotros tu reino». Sobre esto ha llamado continuamente la atención de un modo penetrante Chr. Blumhardt.

la elevación y la humildad de la propia vida. Estas disonancias forman parte de su armonía. Lo hacen realista y esperanzado al mismo tiempo. «¿Cómo habíamos de cantar las canciones de Yahvé en tierra extranjera?», pregunta el salmo 137. La fiesta mesiánica es el cántico de Yahvé «en tierra extranjera»[97]. Sus ecos familiares van mezclados con los gemidos del destierro. Pues es la fiesta del reino de Dios bajo la cruz de Cristo y en el lugar de su seguimiento en el mundo. Pero tiene una inequívoca tendencia y una clara orientación hacia la victoria de la vida y la consumación de la libertad en la venida de Dios. La fiesta liberadora que se celebra «en el extranjero» es la anticipación fragmentaria del mundo libre y festivo de Dios.

En la fiesta mesiánica, la comunidad reunida cobra conciencia de sí misma como comunidad mesiánica. Ahora bien, justamente por eso, ha de hacer una revisión crítica de la función exterior de sus cultos en la historia vital de los individuos y en la historia social de la colectividad. Al igual que la predicación, el bautismo y la eucaristía, el culto se sitúa también en la encrucijada de intereses y funciones muy diferentes. Por consiguiente, no sólo se trata de que la comunidad reunida configure en concreto sus cultos como una fiesta mesiánica, sino también de que sus funciones individuales y sociales cotidianas lleven la impronta del impulso mesiánico[98].

2. *La fiesta como ritual*

Antes de que nadie hable y entone cánticos en la iglesia, es la iglesia misma la que habla y entona cánticos al celebrar su ritual. Los modos de predicar y las liturgias pueden cambiar, pero el ritual permanece y tiene su propio lenguaje. El expresa las necesidades religiosas y las expectativas de los asistentes. Si el párroco no ha realizado una buena predicación, puede consolarse pensando que al menos los cánticos han sido bien escogidos, y si los cánticos eran desconocidos, la asistencia a la iglesia tiene siempre la función que le atribuyen los participantes. Una verdadera reforma de la iglesia ha de comenzar por modificar el ritual. Pero

97. D. Power, *El canto del Señor en una tierra extraña*: Concilium 92 (1974) 249-272.

98. Esto no postula una «politización» del culto, sino que es tarea de la teología política, que se pregunta por las funciones y el lugar que ha de tener el culto en la vida de una sociedad.

los rituales son tan difíciles de cambiar que, precisamente a causa de ellos, se ha producido más de una división dentro de la iglesia.

El ritual del culto está bien fijado. En la sucesión de los domingos y en el ciclo del año eclesiástico, los cultos configuran un *ritual del tiempo.* Toda comunidad humana conoce rituales del tiempo, que establecen un orden dentro de la corriente temporal, le dan un carácter cíclico, el del ciclo anual, y evocan los recuerdos fundamentales de la comunidad. Mediante el ritual se crea una tradición y una continuidad en medio de la contingencia de la vida. Sin esta regulación del tiempo y sin estas repeticiones, es evidente que los hombres no pueden vivir en medio del «horror de la historia». De acuerdo con el orden externo, el culto cristiano está institucionalizado según un esquema temporal. A través del año eclesiástico, la historia de Cristo, irrepetible y abierta escatológicamente, es rememorada en un ciclo que se repite y que va desde navidad a pentecostés, pasando por el viernes santo y pascua, y desde adviento hasta la fiesta de todos los santos, de las animas y de los difuntos, si bien el año eclesiástico no coincide exactamente con el año oficial. ¿Qué significa esto? ¿Se deduce ello de la historia de Dios celebrada en el culto cristiano, de la historia de la cultura o de la constitución del hombre?

La vida humana —como, por lo demás, la vida animal— está en gran parte ordenada y organizada de un modo ritual. El *análisis funcional* nos muestra cuatro objetivos fundamentales del ritual[99].

a) Todo ritual crea una *continuidad* histórica. Regula el ciclo anual, el curso vital del individuo y de la sociedad, en la medida en que refiere al pasado determinadas épocas y momentos críticos. Estos son las fiestas anuales, los aniversarios, las fiestas conmemorativas, las fiestas jubilares, etc. De este modo, regula al mismo tiempo el futuro mediante la transmisión de los valores y modelos de comportamiento tradicionales. El supuesto de la continuidad histórica es la repetibilidad del pasado a través de los ritos. Sin el ritual es imposible la *tradición.* El que participa en el ritual, en modo alguno experimenta la repetición como algo monótono, sino como algo solemne y decisivo para su vida, y pone éste en conexión con un compromiso personal.

99. Cf. sobre este punto, E. Durkheim, *Grundformen des religiösen Lebens,* Neuwied 1970; Cl. Lévi Strauss, *Antropología estructural,* Buenos Aires; A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur,* Bonn 1958; K. Lorenz, *Das sogenannte Böse.* Zur Naturgeschichte der Aggression, Wien 1963.

b) Todo ritual *hace referencia a otra cosa.* Al establecer una conexión entre planos diferentes, entre el signo y lo significado, el ritual se convierte en un símbolo, que remite más allá de sí mismo, expresa otra cosa e invita al recuerdo, a la esperanza o a un nuevo período vital. Mediante la simbolización ritual, lo representado se hace presente de un modo especial.

c) Todo ritual se sitúa en un *contexto social* y a su vez crea otros contextos sociales. Mediante rituales, el grupo adquiere seguridad en sí mismo, se integra y se representa a sí mismo. Dado que los rituales socializan, van ligados a determinadas sanciones contra los intrusos y contra los comportamientos que se desvían de ellos. Los rituales colectivos y las interacciones simbólicas configuran un grupo. Los tabúes lo protegen de otros y de posibles perturbaciones.

d) De las funciones de integración temporal a través de la formación de la tradición y de integración temporal mediante la configuración de lo social, así como del carácter referencial de los rituales, se sigue que ellos desempeñan ante todo *funciones reguladoras u ordenadoras.* Frente al caos de la pura contingencia, crean un orden en el tiempo. Frente al caos de los intereses divergentes y de los comportamientos asociales, otorgan un orden al grupo. Establecen modelos estables de comportamiento y de pensamiento para los hombres, que son constitucionalmente inestables. Son necesarios para la creación de una identidad individual y colectiva. Sólo el sentimiento de seguridad que ellos dan hace posible una vida libre, espontánea y creadora, que no tenga consecuencias destructivas.

Es fácil de saber que y de qué manera el culto cristiano y las «ceremonias oficiales» de la iglesia cumplen estas funciones del ritual y, con ello, guardan relación con la organización ritual de la existencia humana. Un análisis funcional especial de las fiestas y solemnidades eclesiásticas podría mostrar su necesidad desde una perspectiva antropológica. Pero estas funciones también podrían ser llenadas de cualquier otro contenido religioso o ideológico. Ritos de iniciación, ceremonias de entrada en la edad adulta, ritos nupciales y fúnebres, rituales de tradición y de integración existen por doquier. Pueden ser religiosos, pero no es preciso que lo sean necesariamente. Pueden ser cristianos, pero no han de serlo necesariamente.

El *análisis funcional* del ritual pregunta por su necesidad y considera la ritualización de la vida sobre el trasfondo de la situación de indigencia del hombre abierto al mundo, desbordado por sus impulsos e inestable, de este «animal no fijado». Olvida

fácilmente el carácter lúdico de los rituales, especialmente de los *rituales religiosos;* este carácter lúdico es gratuito, espontáneo y entusiástico. En todo aquello que los hombres han de *crear* (para sobrevivir) en el plano económico, social y ritual, ellos se *representan* también a sí mismos [100]. El que produce y reproduce algo, se reproduce a sí mismo a través de ello, esto es, se representa a sí mismo. Los rituales no sólo tienen aquellas funciones, de por sí necesarias, sino que expresan también siempre una *motivación existencial* [101]. Esto no es útil desde el punto de vista funcional, pero tiene su sentido. Precisamente los rituales religiosos muestran un juego creador de la expresión, de la autorrepresentación espontánea y de la alegría desbordante por la existencia, que, por así decirlo, tiene un carácter gratuito. Este juego es lo que convierte al ritual en «fiesta», rebasando la dimensión de necesidad o de utilidad que aquél lleva consigo. Mediante el ritual religioso, los hombres no sólo otorgan un orden al tiempo y a la comunidad frente al caos, a fin de superar su situación de indigencia; también se representan a sí mismos ante la realidad «totalmente otra» de los dioses a través de la oración, el canto, la alabanza, la adoración, el sacrificio y la danza. Esta orientación convierte al ritual, que hasta ahora era algo simplemente útil o necesario, en algo espontáneo, lúdico, demostrativo y festivo.

En los rituales religiosos, el culto es celebrado como la *fiesta de los dioses* y con los dioses [102]. La religión en modo alguno es «el gemido de la criatura oprimida, el alma de un mundo despiadado, el espíritu de las situaciones triviales» [103]. No es el «opio del pueblo». Sin duda alguna, en una determinada situación social puede convertirse en esto. Pero, contemplado desde el punto de vista de la historia de las religiones, el culto apenas puede ser considerado como una compensación ilusoria de la indigencia material y psíquica. Hay que entenderlo como una expresión del éxtasis, de la orgía y de la exaltación. El cristianismo, especialmente el protestantismo y su moderno «mundo del trabajo»

100. H. Plessner, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft,* Bern 1953, ha elaborado de un modo muy convincente y desde una perspectiva fenomenológica la diferencia entre «construcción, elaboración» y «representación».

101. Sobre este concepto, cf. F. J. J. Buytendijk, *Das Menschliche.* Wege zu seinem Verständnis, Stuttgart 1958; A. Portmann, *Biologie und Geist,* Basel 1948.

102. W. F. Otto, *Die Gestalt und das Sein,* Düsseldorf 1955; K. Kerényi, *Vom Wesen des Festes,* en *Antike Religion,* München 1971, 43-67; E. Hornung, *Geschichte als Fest,* Darmstadt 1966.

103. K. Marx, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* en K. Marx-Fr. Engels, *Sobre la religión* I, Salamanca 1974, 94.

constituyen más bien un contrapolo de las grandes «religiones de fiesta» paganas, de tal manera que son ellas mismas las que habría que considerar propiamente como «religiosas». «Hay que tener muy poca sensibilidad para no experimentar la presencia de los cristianos y de los valores cristianos como una opresión bajo la cual desaparece todo auténtico "sentimiento festivo"... La fiesta es paganismo *par excellence*»[104]. Desde este punto de vista, el marxismo, al aplicar al cristianismo su crítica de la religión y al transformar la energía religiosa en revolucionaria, se sitúa plenamente en la línea de los profetas y de los cristianos puritanos. En efecto, bajo la presión del cristianismo, el sentimiento festivo desaparece y la fiesta es totalmente rechazada como «paganismo *par excellence*».

3. *La fiesta en la moderna civilización del trabajo*

En las culturas pre y extracristianas, el culto es la fiesta de los dioses. En esta fiesta, el mundo retorna a sus orígenes y se renueva el tiempo pasado y la vida desgastada. El lugar del culto se sitúa en el centro de la cultura y ordena el espacio alrededor del centro del mundo, que él simboliza. Los tiempos cultuales ordenan el tiempo fugaz en el ciclo del eterno retorno, del origen del tiempo. En los lugares y los tiempos sagrados, los dioses y los hombres vuelven a vivir la experiencia de los orígenes. El mito relata el acontecimiento primordial de la cosmogonía. La liturgia cultual lo representa. La fiesta conduce al hombre a sus orígenes, en donde todo continúa siendo como en los días primigenios. Por consiguiente, la fiesta tiene un carácter renovador. Regenera el tiempo, los hombres y la comunidad. Se celebra la *restitutio in integrum*[105]. «Alabado sea Dios, el domingo se aproxima. La semana se renueva», dice un himno sagrado. Al aproximarse un nuevo año, los hombres se desean mutuamente «un feliz año nuevo»; todo esto son reminiscencias de la antigua fiesta del año nuevo.

La moderna civilización del trabajo ha quitado a la fiesta religiosa este sentido de renovación de la vida a partir de sus orígenes. Con ello, la renovación festiva de la vida ha sido desligada de su fundamento trascendente por la mecánica repetitiva del trabajo. Por eso se han atribuido funciones diferentes a las fies-

104. Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, en *Werke* IV, Nr. 916.
105. M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires 1968.

tas y días de descanso [106]. Estas funciones ya no son las funciones religiosas que poseían en un principio, ni tampoco son únicamente las funciones antropológicas generales. Formalmente, las fiestas y los días de descanso se conciben como una *suspensión* temporal de las leyes y modos de comportamiento que regulan el trabajo cotidiano. El hombre ha de hacer una «pausa», descansar de la obligación del trabajo, expansionarse y recobrar fuerzas. ¿Cuál es la finalidad de esto? Dado que la moderna civilización del trabajo exige una orientación disciplinada de la vida hacia unos objetivos que han de ser plenamente logrados y hacia un éxito pleno, gran parte de los impulsos naturales del hombre han de ser sacrificados a ella. Sin una *válvula de escape* que se abra temporalmente y de un modo controlado, difícilmente puede conservarse el equilibrio psíquico y conseguirse el necesario autocontrol. Los ratos de ocio, las fiestas y los días de asueto actúan, pues, como una válvula de escape que permite liberar la presión de las emociones y la agresividad acumulada. Allí donde funcionan de este modo, sirven a una opresión imposible de conciliar con la libertad, tanto en la vida personal, en la que la espontaneidad y el autodominio no pueden ser reducidos a un denominador común, como en la vida pública, en donde al pueblo oprimido se intenta contentarlo con «pan y circo». Puesto que la vida cotidiana es una vida de tensión y de trabajo, se necesita de una suspensión temporal y de una válvula de escape, pues sólo así es posible seguir resistiendo la tensión de la vida cotidiana. Para recobrar fuerzas son necesarios los «permisos». La vida profesional ha de tener sus «compensaciones». Estas válvulas de escape van siempre de la mano de aquellas *compensaciones*, que entienden el tiempo libre en función del tiempo no-libre y ofrecen falsas satisfacciones que intentan borrar las frustraciones que lleva consigo el trabajo cotidiano. Esto es lo que podría llamarse «filosofía de la coca-cola». «Haz una pausa» quiere decir: la vida consiste propiamente en trabajar, y no has venido al mundo para pasarlo bien. Pero hay pausas, en las que uno debe descansar, a fin de poder trabajar mejor. También hay «modos de ocupar» el tiempo libre. Puesto que de lo que se trata es de «mantenerse en forma», de conservarse «en condiciones óptimas de rendimiento», las ciudades construyen «pistas de entrenamiento» y, para los superdeportistas de la economía, el «Fitness-Center».

106. Para una exposición detallada de este punto, cf. G. M. Martin, *o. c.*, 36 ss.

El culto cristiano dominical no ha dejado de ser practicado en esta sociedad de hombres ajetreados, a pesar de que no es un «modo de ocupar el tiempo libre» ni una diversión. Por eso se busca ante todo en él una expansión interior, espiritual y una exoneración religiosa de las responsabilidades que hay que soportar el resto de la semana. No es casual que en este punto sufra cada vez más la competencia de nuevas prácticas de meditación religiosas supuestamente procedentes del Extremo Oriente. Las funciones de lo religioso en la sociedad moderna en cuanto suspensión, válvula de escape, exoneración y compensación pueden, pero no deben ser tomadas del culto cristiano. Por eso la comunidad debe preguntarse si sus cultos expresan la libertad mesiánica cuando se limitan a cumplir estas funciones.

4. *La celebración de la historia de Dios*

Las tradiciones bíblicas muestran desde el principio una comprensión particular y, por muchos conceptos, singular, de la fiesta. Al llegar a la tierra de Canaán, en la que existían lugares de culto ya fijados, Israel era un pueblo nómada. Se hizo sedentario, se dedicó a la agricultura y a la ganadería y adoptó las formas cultuales de la religión agraria de la tierra, que correspondían al ciclo anual determinado por la siembra y la cosecha. Pero, a diferencia de lo que hicieron otros muchos pueblos al pasar de la vida nómada a la sedentaria, no cambió de dioses. La tensión entre *Yahvé*, el «Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob», y los *Baalim* de la tierra continuó existiendo y llevó siempre a nuevos conflictos, como nos muestra el antiguo testamento. La protesta y la crítica se dirigieron tanto contra los cultos a Baal como contra la baalización de Yahvé.

La diferencia entre Yahvé y Baal puede describirse tipológicamente de la siguiente forma: el nómada no vive en el ciclo de la siembra y la cosecha, sino que vide en una peregrinación continua en busca de pastos y de caza. Sus dioses son dioses que van delante de él, le acompañan en su peregrinar y están ellos mismos en camino [107]. La religión de los nómadas es una religión de la promesa. El Dios que inspira, acompaña al pueblo en su peregrinar y lo guía, se distingue de los dioses de los pueblos

107. Sobre lo que sigue, cf. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca ³1977, 123 ss, y la bibliografía allí citada de M. Buber, V. Maag, G. von Rad, W. Zimmerli, etc.

agrarios en que no está ligado a una tierra, ni posee lugares de culto en los que mora. Por eso, bajo la dirección del Dios peregrinante, la vida es experimentada como historia. El futuro que se busca no es la repetición del pasado, ni tampoco la confirmación del presente. Es la meta de un camino. Da sentido al camino y hace soportables las experiencias de la indigencia en medio del camino. En cambio, el sedentario vive menos en el tiempo que en el espacio de una determinada tierra. Depende del ciclo de la naturaleza y ha de prestar atención a las épocas de primavera y otoño, verano e invierno, época de las lluvias y época de sequía, que se repiten anualmente. Por eso celebra las fiestas de los dioses a lo largo del ciclo anual y, de este modo, celebra la renovación cíclica de la vida. Su futuro consiste en el eterno retorno de lo mismo. Además de esta ordenación del tiempo, él necesita una ordenación del espacio en el que vive. Por eso la cultura del país está organizada alrededor del lugar del culto. Este lugar es el centro de su cultura y representa de un modo simbólico el centro del mundo ordenado frente al caos. Las épocas festivas santifican su tiempo y los lugares de culto, el espacio habitable y edificable.

Cuando las tribus israelitas llegaron a la tierra de Canaán, adoptaron los cultos del ciclo anual, pero les dieron un contenido distinto. En la fiesta que se celebra al comenzar la recolección de la cebada se rememoraba el éxodo histórico de Egipto, en la gran fiesta del otoño y de la vendimia se recordaba la época del desierto, en la que los israelitas vivieron una vida errante y habitaron en tiendas. De esta manera, Israel ha referido las fiestas del ciclo anual a su historia con Dios y al Dios de su historia. Ha dado una *dimensión histórica* a las fiestas agrarias. Ha dejado de celebrar el eterno retorno de lo mismo y comienza a celebrar su historia única e irrepetible con el Dios de la promesa. Las fiestas no trasladan ya a los que participan en ellas al origen de la cosmogonía, sino al tiempo histórico de los patriarcas, de la salida de la esclavitud y de su larga marcha a través del desierto. Israel también ha *futurizado* las fiestas que ha adoptado al llegar a Canaán. Al igual que ellas rememoran la fidelidad histórica de Dios a los patriarcas, despiertan la confianza en la fidelidad futura de este Dios. No remiten a su propia repetición en el próximo año, sino a la historia futura de Dios con el pueblo. A la irrepetibilidad histórica de la historia de Dios que se rememora responde el carácter definitivo de la historia de Dios futura. Ciertamente, se trata de un proceso largo y complicado, pero su conclusión final consiste en que el Dios de la promesa, que guió a su

pueblo a través del desierto, se convirtió en la tierra de Canaán en el Dios de la historia, que guía a su pueblo (que ahora se ha vuelto sedentario) a través del tiempo. La experiencia de la historia no se disolvió en la experiencia «espacial» de un determinado tiempo, sino que integró la experiencia del espacio en un tiempo que lo trasciende. No obstante, queda abierta la pregunta de cómo pudieron entrar las fiestas de la historia de Dios en el ciclo anual sin quedar disueltas en él. ¿Sirve el ciclo para asegurarse de la historia irrepetible de Dios, o domina sobre ella y la hace objeto de confusión?

Esta pregunta puede contestarse a partir de la comprensión israelítica y judía del *sabbath*. El *sabbath* se remonta al relato de la creación del mundo. El séptimo día es la fiesta de la creación. Dios «descansó» en este día y se recreó en su obra, pues «todo era muy bueno». De acuerdo con los relatos de la creación, esto no puede entenderse como un descansar tras un trabajo fatigoso. Es la meta de la acción creadora de Dios y su consumación. El descanso y el beneplácito son las características de la vida divina. El *sabbath* no está en función del trabajo, sino a la inversa. La fiesta de la creación es la meta de toda la historia de Dios con el mundo, desde la creación del principio a la creación del fin. Por eso el *sabbath* anticipa al mismo tiempo la era mesiánica. La era mesiánica es llamada a menudo «el tiempo del *sabbath* eterno» y, por consiguiente, el *sabbath* semanal es entendido como una anticipación de esta era. El *sabbath* expresa la «idea central del judaísmo», la idea de la libertad y de la plena armonía entre los hombres, así como entre el hombre y la naturaleza. Es «la idea de la anticipación de la era mesiánica y de la superación del tiempo, del dolor y de la muerte por el hombre» [108]. Dado que todo trabajo representa una intervención del hombre en la naturaleza, el reposo del *sabbath* significa la paz entre el hombre y la naturaleza. El *sabbath* semanal no es sólo un ritual y un símbolo, sino también una anticipación del *schalom*, si bien imperfecta. Sin duda alguna, el *sabbath* se sitúa en el ciclo de la semana, pero crea una ruptura en la repetición cíclica del tiempo en la medida en que anticipa la era mesiánica. Se sitúa al interior del ciclo del tiempo, y, sin embargo, es a la vez signo de la liberación del tiempo cíclico, pues anticipa la victoria sobre el tiempo y la muerte. «El tiempo es suspendido; Saturno es destronado. La muerte es vencida; la vida impera en el día del *sabbath*» [109].

108. E. Fromm, *Die Herausforderung Gottes und des Menschen*, Stuttgart 1970, 195.
109. *Ibid.*, 200.

La actitud de Jesús ante el *sabbath* judío es reducida a menudo a su polémica contra su ritualización: «El sábado fue hecho a causa del hombre, y no el hombre por el sábado. Y dueño del sábado es el Hijo del hombre» (Mc 2, 27.28). De este modo se justifican las curaciones de enfermos hechas en sábado. El sábado ha sido hecho a causa del hombre, no a causa del trabajo. Por eso Jesús no lo refiere a los días laborables ni lo explica a partir de ellos. El que «los ciegos vean, los cojos anden, los sordos oigan y los muertos sean resucitados» forma parte más bien de la misión mesiánica de Jesús. Según Lucas, ésta comienza con la proclamación del «año de gracia del Señor» hecha por Jesús en Nazaret (Lc 4, 18 ss). Según Lev 25, se trata del «año sabático», y según los profetas (Is 61, 1 ss), de la irrupción definitiva de la era mesiánica, en otras palabras, del cumplimiento de las anticipaciones y promesas del *sabbath* semanal. Por consiguiente, Jesús no ha restado importancia al *sabbath* [110]. Al igual que los profetas, ha luchado contra la reducción de la historia de Dios y del derecho divino al culto y a los tiempos cultuales. Pero él no ha suprimido la separación entre lo cultual y lo profano, lo puro y lo impuro, el sábado y los demás días, en favor de la profanidad cotidiana, sino en favor de la fiesta mesiánica, que abarca la totalidad de la vida. Si su misión es mesiánica, entonces también comienza con ella el *sabbath* definitivo. La vida entera se convierte en fiesta [111].

Ciertamente, no tenemos noticias de ninguna peregrinación especial de Jesús con motivo de las fiestas cultuales, pero su viaje a Jerusalén, que terminó con su pasión y su crucifixión, puede interpretarse en este sentido como un viaje de Jesús con motivo de la fiesta. Si en su pasión y muerte se manifestó el reino de Dios, y con él la liberación del hombre, su sacrificio ha de ser entendido como el fin del culto (concebido como un ritual separado del resto de la vida) y el comienzo de la nueva vida, que es la fiesta del reino de Dios. En cuanto fin del *sabbath* semanal, la historia de Jesús es el principio del *sabbath* universal y definitivo.

El «culto cristiano» consiste en la persona y la historia de Cristo y la historia de la comunidad con Cristo en el Espíritu. Aparte de esto, no existe ningún otro «culto cristiano» especial [112]. Pablo ha comprendido esta nueva cualificación de la vida a través de

110. Como opina H. Braun, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Salamanca 1975, 85 ss.

111. R. Schutz, *Que tu fiesta no tenga fin*, Barcelona 1973.

112. Como opina acertadamente O. Weber, *Versammelte Gemeinde*, 117.

Cristo y de su historia y la ha defendido al interior de sus comunidades contra el judaísmo y el fanatismo. La libertad para la que Cristo nos ha liberado no tolera ningún legalismo cultual (Gál 5, 1 ss). Para él, la observancia de los días, meses y épocas sagrados supone un desconocimiento del Dios verdadero. Para el que conoce a Dios, todos los días son iguales (Gál 4, 10; Col 2, 16; Rom 14, 5). «Os ruego, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como hostia viva, santa, grata a Dios; éste es vuestro culto racional» (Rom 12, 1). Puesto que él llama «culto» a la ofrenda del cuerpo y a la obediencia por la misericordia de Dios, por el sacrificio que Cristo ha realizado por nosotros, «la doctrina del culto coincide con la ética cristiana» [113]. Ahora bien, esto no quiere decir que el culto sea reemplazado por la ética, sino que la ética se transforma en culto. La nueva unidad entre culto y ética, a través de la cual queda suprimida la separación entre los días corrientes y los festivos, no puede explicarse a partir de una perspectiva ética, profana y cotidiana. En la profanidad cotidiana es vivida la fiesta del reino de Dios. La obediencia en una actitud de resistencia frente a las potencias del mundo perecedero y sus leyes se convierte en «ofrenda sacrificial». El ministerio de la reconciliación en medio del mundo se convierte en expresión de la alegría por el reino de Dios. De aquí que el culto adquiera prioridad sobre la ética.

En la antigua iglesia, Crisóstomo ha dado una nueva definición de la fiesta: «*Ubi caritas gaudet, ibi est festivitas*» [114]. El amor que se pone al servicio del prójimo de un modo desinteresado es alegría. Es la fiesta de la nueva vida. No tiene necesidad de épocas festivas o fiestas especiales. Siempre que se pone en práctica es sábado, el año de gracia de Dios, la era mesiánica. Anunciar el evangelio del reino a los pobres, curar a los enfermos, acoger a los despreciados del mundo, liberar a los cautivos y comer y beber con los hambrientos: en esto consiste la fiesta de Cristo en la historia de Dios con el mundo.

Por eso es comprensible que Juan, en sus visiones de los nuevos cielos y la nueva tierra y de la Jerusalén que desciende del cielo, no viese templo alguno. Aquello que representaba el templo en la esfera sacral, a saber, la morada cultual de Dios, se hace superfluo cuando la gloria de Dios lo llena todo. También para Juan,

113. E. Käsemann, *El culto en la vida cotidiana del mundo*, en *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 24.
114. Citado en J. Pieper, *Zustimmung zur Welt*, 43.

la separación entre el templo y la calle, el domingo y los demás días, es superada a partir de aquél en función del cual están el templo y el domingo. Pues él está por encima del templo y del domingo.

5. *El «intervalo mesiánico»*

Las reflexiones anteriores han mostrado que tanto el *sabbath* judío como el domingo cristiano quieren superar la separación existente entre los días corrientes y los días festivos. La era mesiánica ha de ser el tiempo del sábado eterno. La vida entera del cristiano ha de ser la fiesta perpetua del amor y la alegría. Ahora bien, siempre que la polémica contra los días, lugares y rituales sagrados se desliga de esta esperanza mesiánica, adquiere un matiz moralizante —incluso cuando se argumenta desde una perspectiva política— y pone la fiesta al servicio de la vida cotidiana. Los reformadores predicaron la justificación del hombre por la sola fe y, en consecuencia, suprimieron los cultos y fiestas «meritorios». Toda la vida del cristiano debía convertirse en el culto racional del amor. Pero, sin quererlo, sólo consiguieron aumentar los días laborables y fomentaron la funesta racionalización de la vida cotidiana. La crítica marxista de la religión llevó este proceso a sus últimas consecuencias. El trabajador debía ser liberado de sus múltiples alienaciones. Pero, de la superación de su alienación religiosa se siguió la superación de los días festivos y, en algunos países, el aumento del número de horas de trabajo. Este modo de superar la diferencia entre los días festivos y los demás días en favor de éstos últimos no puede ser llamado mesiánico. Es sencillamente funesto. Evidentemente, el domingo puede convertirse en un día como los demás; en cambio, no es posible dentro de la historia convertir a los demás días en domingos [115]. Pero su diferencia puede ser suprimida ya desde ahora procurando que los cultos que se celebran el domingo estimulen conscientemente la vida festiva de todos los días. De la misma manera que ellos, en cuanto fiestas mesiánicas, están abiertos al futuro de Dios, también han de estar plenamente abiertos a los dolores y las alegrías de la vida en el amor. De este modo, traerán la

115. Cf. la tesis de G. M. Martin, *o. c.*, 49: «Desde el punto de vista mesiánico, la única teoría posible de la fiesta es la siguiente: todos los días han de convertirse en "domingo", pero de tal manera que el domingo se transforme también en un "día corriente", es decir, que el domingo sea la situación habitual, el reino de Dios».

esperanza al mundo y a la vida cotidiana. A este respecto hay que tener en cuenta los siguientes puntos:

a) En cuanto ritual, el culto es una *celebración*. Sólo un grupo relativamente cerrado tras largos años de praxis, puede llevar a cabo en común y asimilar interiormente sus ceremonias y símbolos configurados a través de una larga tradición. Pero, en cuanto *fiesta*, el culto se aproxima más a una representación no patética, abierta. Todo el ritual de la celebración está previsto de antemano. Ahora bien, la fiesta está abierta a la espontaneidad y a circunstancias imprevistas procedentes del exterior. En ella no se dan perturbaciones, sino más bien sorpresas. En la fiesta pueden participar también extraños. En la fiesta sólo se plantea de antemano el marco en que ha de tener lugar. Lo que haya de ocurrir en este marco es cosa de los participantes. Así pues, la fiesta ensancha los horizontes de la celebración tradicional y da margen a las aportaciones espontáneas y creadoras. Si entendemos el culto cristiano de un modo mesiánico, hemos de ensanchar los límites de la celebración tradicional mediante la incorporación de elementos de la fiesta y enriquecer la solemnidad patética de aquélla con la espontaneidad de ésta. De esta manera, el culto fomentará eficazmente el carácter festivo de la vida cotidiana [116].

b) El culto cristiano era y es originariamente la fiesta de la resurrección de Cristo. Por eso se celebraba el primer día de la semana judía y comenzaba al salir el sol. La fiesta de la resurrección es una fiesta con el Resucitado. Manifiesta y muestra en él la *alternativa* escatológica a este mundo del trabajo, de la culpa y de la muerte. La fatalidad de la historia queda rota, la fuerza del mal, superada, y la muerte, desprovista de su poder. La resurrección es celebrada solemnemente como tal alternativa y como *anticipación* en medio de una vida alienada y carente de libertad. Por eso, el carácter pascual del culto cristiano lleva necesariamente consigo la *rebelión* contra las potencias de la muerte, que tiranizan la vida y contra la apatía, que cede a ellas. Este derrocamiento de las potencias y el renacimiento de la esperanza que supera la apatía han de subrayarse con más energía que hasta ahora, a fin de liberar el culto de los abusos de que es objeto cuando es considerado como una válvula de escape o una compensación. En cuanto acción derivada de la esperanza en la resurrección, el culto es un quehacer crítico-liberador, público.

116. Para esta distinción entre celebración (solemnidad) y fiesta, cf. G. M. Martin, *o. c.*, 74 ss; D. Trautwein, *o. c.*, 49 ss.

c) En cuanto fiesta del Resucitado, el culto cristiano es siempre un hacer-presente al Crucificado. Por eso se expresan en él, juntamente con la alegría por la libertad manifiesta, el dolor por las faltas y omisiones de la vida. Allí donde es experimentada en el Espíritu la proximidad de Dios, también deviene consciente la impiedad de la vida. Cuando se comienza a vivir en el reino del Hijo del hombre, se hacen dolorosamente patentes las circunstancias y los comportamientos inhumanos. En este sentido, el culto expresará también las lamentaciones del pueblo que aparecen en los Salmos y el clamor que sube desde el abismo de la tribulación. Si, de ser una celebración, se convierte en una fiesta, no puede consistir únicamente en la recitación de salmos y plegarias previstos de antemano, sino que ha de incorporar las lamentaciones espontáneas surgidas de la situación vital de cada individuo y de cada grupo humano. La fiesta de la resurrección da margen al grito de auxilio con que el Crucificado clama a Dios y al grito del pueblo mudo, cautivo y sufriente. «Y cuando el hombre enmudeció en su angustia, un Dios me enseñó a decir cómo sufro», dice Goethe. El Dios humano, sufriente, crucificado, cuya presencia es celebrada en el culto, hace gritar a voces y expresar espontáneamente el sufrimiento. Una vez que él ha roto el hechizo del silencio, hará posible el clamor de los pueblos que en el plano político están reducidos al silencio. Una celebración tradicional no puede tolerar el clamor sin respuesta desde el abismo y el dolor sin paliativos; en cambio, la fiesta con el Crucificado en la presencia del Resucitado puede abrirse a todo esto.

d) Si el culto en el nombre del Crucificado y del Resucitado hace frente a todo aquello que exterior o interiormente tiraniza la vida, su crítica de la situación del mundo va unida sin embargo a la justificación del hombre y a la *conformidad con la creación.* Justamente en cuanto que es fermento de liberación, comunica la fuerza para *aceptar la existencia.* No justifica lo establecido o las situaciones de opresión, pero sí la creación.

A través de la crítica del mal, la fiesta se convierte en una aceptación de la existencia y, de este modo, en expresión de la alegría existencial. El sí de la encarnación de Dios implica el no de la cruz. A través del no de la cruz se revela el sí del reino, que no puede confundirse en modo alguno con todas las demás afirmaciones forzadas de cosas que no son «muy buenas».

e) A partir de la presencia del Resucitado, la fiesta de la resurrección adquiere una dimensión de *sobreabundancia.* La nueva vida mesiánica no sólo es una vida diferente, sino una vida cualitativamente distinta. La sobreabundancia del futuro de Dios es

percibida y celebrada ante todo en los *éxtasis* festivos. Sólo puede llevarse a la práctica de un modo incipiente y fragmentario. Por eso la fiesta liberadora no es una fiesta sin sentido o superflua. Es justamente su «sobreabundancia» en sentido literal la que provoca actitudes siempre nuevas de resistencia a las diferentes formas de opresión y de esclavitud. Excita y estimula a los que participan en ella (de acuerdo con las fuerzas que cada uno ha recibido y las posibilidades de que es consciente) a vivir una libertad cada vez mayor en la vida cotidiana. La fiesta de la libertad de Cristo y la alegría serena en él no están en modo alguno en contradicción con la lucha y el trabajo, ni tampoco adormecen las energías del hombre. La lucha por la liberación de los pobres es protegida de la estrechez de miras y de lo demoníaco por el espíritu de la fiesta y preservada de la resignación ante las dificultades y del sentimiento de la propia impotencia. Entendido como fiesta liberadora, el culto cristiano se convierte en un «intervalo mesiánico» [117] dentro de la historia de Dios con el mundo y en el camino de la comunidad, que continúa la misión mesiánica de Jesús y toma sobre sí su cruz en medio del mundo.

f) La fiesta mesiánica necesita de una *comunidad*, que se entienda a sí misma como comunidad mesiánica. Una iglesia que se ocupe simplemente de la asistencia religiosa del pueblo convertirá siempre sus cultos en celebraciones estereotipadas y los entenderá de un modo genérico como rituales basados en un fundamento antropológico y que cumplen unas funciones sociales que se acomodan a las necesidades concretas de los hombres en unas determinadas situaciones sociales. En cambio, una comunidad mesiánica se comprenderá a sí misma como sujeto de sus asambleas y, por consiguiente, las entenderá como fiestas de la historia de Dios. De aquí que la reforma del culto y la de la comunidad sean indisociables. Ninguna reforma del culto conseguirá resultados positivos sin una nueva edificación de la comunidad que parta «desde abajo», es decir, de una autoorganización que sea conforme al evangelio, a sus promesas y a sus exigencias.

117. Tomamos esta expresión de A. A. van Ruler, *Droom en Gestalte*, Amsterdam 1947.

VI. Estilo de vida mesiánico

1. *La façon de vivre*

Allí donde se experimenta y se comprende el sentido de la vida humana, surge un estilo de vida. El hombre intenta orientar su vida de acuerdo con este sentido. El «dirige» su vida en las cambiantes situaciones y exigencias en la medida en que intenta conformarse a aquel sentido. El sentido de la vida provee al hombre de un firme sostén interior y éste configura también su actitud externa. La vida que se vive conscientemente se configura a sí misma y adquiere forma. El hombre elabora sus experiencias y se proyecta hacia su futuro. En la interacción entre persona e historia, en el sufrimiento y en la acción surge la personalidad. En el intercambio entre individuo y comunidad, en el ser-para-sí. y el ser-para-otro adquiere su perfil. En las grandes transformaciones de la cultura y en las crisis vitales dejan de tener vigencia aquellos estilos de vida que no aciertan ya a configurar las experiencias y las acciones y han perdido su fuerza orientadora. Se hace necesario, pues, crear un nuevo estilo, pues sin un estilo y sin una pauta es imposible vivir. Se puede «perder el rostro», pero no se puede vivir sin un rostro. «Portaos de manera digna del evangelio de Cristo», exige Pablo (Flp 1, 27). Sus parénesis a las comunidades cristianas exponen un estilo de vida mesiánico, conforme al evangelio de Cristo [118].

A lo largo de la historia de la cristiandad, la teología cristiana se ha orientado —aunque no siempre de un modo consciente— hacia la *vita christiana*. Allí donde ha hecho esto conscientemente, se ha entendido a sí misma no sólo como ciencia, sino también como un «arte de vivir», pues la «teoría de una praxis» pertenece a la esfera del arte. Bajo el influjo de los ideales humanistas, ciertos teólogos hugonotes consideraron la teología como un *ars Deo vivendi* [119]. La *façon de vivre* práctica estaba en el centro de sus esfuerzos, y, al ideal eudemonístico del *beate vivere*, contraponían el lema del *recte vivere* elaborado por el antiguo testamento. Lo que debe configurar la vida del cristiano no es el ansia de felicidad terrestre y de bienaventuranza eterna, sino la lucha por la

118. Este tema ha sido tratado últimamente por R. Bohren, *Fasten und Feiern*, Neukirchen 1973.
119. J. Moltmann, *Zur Bedeutung des P. Ramus für Philosophie und Theologie im Calvinismus*: ZKG 68 (1957) 295 ss; A. A. van Schelven, *Het Calvinisme gedurende zijn Bloeitijd*, 2 vol., Amsterdam 1951.

justicia divina y humana. En las tradiciones católicas existe la teología de la vida religiosa. Su centro es la *espiritualidad*, que se ha expresado de un modo particularmente claro y trascendental en los *Exercitia spiritualia* de Ignacio de Loyola. La espiritualidad no quiere decir únicamente una vida interior de piedad y de oración alejada del mundo, sino también un modo de vivir basado en la discriminación de los espíritus y bajo la dirección del Espíritu santo. La espiritualidad abarca la vida entera, el alma y el cuerpo, el individuo y la comunidad, la interioridad y la exterioridad. La espiritualidad ignaciana ha configurado la *façon de vivre* de muchos teólogos más de lo que a primera vista podrían dejar entrever sus obras teológicas [120]. Por eso es necesario entender y examinar la historia de la teología no sólo desde el punto de vista de la historia del espíritu, sino también desde la perspectiva de la *historia de la vida* [121]. En el ámbito luterano, por ejemplo, descubrimos que los cánticos y los catecismos de la Reforma han dejado su impronta durante mucho tiempo en el estilo de vida y de pensamiento de los teólogos. Las experiencias de la fe de las comunidades en la guerra de los treinta años, que han hallado su expresión clásica en los himnos de Paul Gerhardt, las experiencias del movimiento pietista, del movimiento juvenil, de la iglesia confesora, que han tenido su precipitado en cánticos, biografías, poemas, formas de comunidad y obras públicas, han hecho historia y configuran —incluso hoy— nuestro pensamiento y nuestra vida. Aquí tenemos únicamente algunos ejemplos que ilustran la interdependencia existente entre teología y piedad, historia de la vida e historia del espíritu. Si la teología reflexiona sobre las experiencias de la vida cristiana, estas experiencias son interpretadas a su vez por ella. Cuando la teología no realiza esta tarea de un modo consciente, surgen profundas diferencias que marcan ellas mismas una «ruptura de estilo». Entonces, la teología ya no expresa las experiencias de la vida cristiana presente, sino que se limita a reproducir los conceptos elaborados sobre experiencias pasadas. Ella se separa de la vida del pueblo, y éste se separa a su vez de ella. Entonces surgen estilos que rivalizan entre sí y que han sido acuñados más bien a partir de la situación en que se desarrolla la vida que a partir de su sentido, como aparece

120. Esto lo muestra muy bellamente Kl. P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie K. Rahners*, Freiburg 1974, a través del ejemplo de K. Rahner.

121. J. B. Metz, *Karl Rahner-Ein theologisches Leben.* Theologie als mystische Biographie eines Christenmenschen heute: Stimmen der Zeit 192 (1974) 305-316.

claramente cuando se habla de la «teología de la universidad» y de la «teología de la comunidad», o también de la «teología profesional» o de la «teología laical». En estas situaciones se plantea de un modo apremiante la necesidad de establecer una unidad entre teología y vida cristiana.

Cuando se habla del estilo, de la forma y de la orientación de la vida cristiana, surgen en este complejo ámbito una serie de prejuicios contradictorios. Muchos se rebelan contra la forma establecida de la vida cristiana y, sin embargo, aprecian profundamente su claridad. Las generaciones que todavía sabían o creían saber cómo vivir y morir cristianamente, y cuyas oraciones y piedad les acompañan durante todo el día, la semana y la vida entera, que sobrellevaban con firmeza y entereza las peripecias de la vida, horrorizan a muchos y a la vez ejercen sobre ellos cierta fascinación. ¿Por qué?

Sin duda alguna, el estilo tradicional de vida cristiano lleva consigo una buena dosis de *legalismo*. A menudo presta más atención a las prohibiciones que al aspecto positivo de los mandamientos. No siempre se intenta «conformar la vida al evangelio de Cristo», sino que a menudo se busca una vida conforme a la ley de Moisés y de la *stoa*, al reglamento de la iglesia y de la clase social a la que se pertenece. Toda forma de vida no ha sido acuñada únicamente por el sentido de la vida que da la fe, sino también por las circunstancias temporales. Ahora bien, esto no puede llevar a convertir el evangelio en una ley. Una ley general exige uniformidad, mientras que el evangelio promueve la individualidad dentro de la comunidad. El legalismo sólo crea un estilo de vida cristiano o eclesiástico escrupuloso y mezquino. El legalismo exige un modo de vivir disciplinado. Sus rasgos característicos son la autodisciplina y el autocontrol continuo de los instintos y sentimientos. Nunca habla de una autoafirmación y de una aceptación de la propia individualidad, ni tampoco de una corporeidad y de una espontaneidad liberadas. Dado que el hombre no tiene el valor de vivir de un modo espontáneo, ha de preguntarse continuamente qué es lo que está permitido o si él «debería» hacer lo que desea hacer.

Naturalmente, contra la opresión creada por este legalismo se rebela la individualidad de cada uno, especialmente en los años de la pubertad, cuando el hombre se encuentra a sí mismo, toma conciencia de sí y ha de responsabilizarse de su propia vida. La fe de los padres se convierte entonces para él en una «fe infantil» que le viene estrecha. Pero contra este legalismo se rebela también la libertad «para la que Cristo nos ha liberado» (Gál 5, 1 ss).

Esta no se identifica con el *antinomismo* natural de la juventud, pero es importante para él. Pues la ley no puede ser reemplazada en modo alguno por una anarquía, ni la obligación ya fijada por el *libertinaje*. En efecto, éste no conduce a la libertad, sino que se limita a reemplazar las ataduras generacionales por otras que llevan consigo los grupos. Su solidaridad puede ser tan legalista como la fidelidad a los padres. La vida «conforme al evangelio» es una vida en el reconocimiento y la aceptación de la propia individualidad, pero de una individualidad que es carismáticamente viva, de una personalidad que es vivida en y para la comunidad, y de una autonomía que no reprime la originalidad, sino que la libera, y la pone en relación con los antepasados y los contemporáneos. Una vida «conforme al evangelio de Cristo» busca un estilo de vida mesiánico, tanto individual como colectivo. Ella no puede caer ni en el legalismo ni en la anarquía, pues, en la experiencia, busca formas de vivir una vida liberada, y, en la praxis, formas de liberación de la vida. El evangelio mesiánico libera la vida oprimida. Le confiere una orientación y un sentido. Acuña la vida en el Espíritu.

2. *Renacer a una esperanza viva*

Antes de entrar a considerar la vida acuñada en la libertad por el evangelio, es conveniente buscar el concepto teológico que expresa esta experiencia de la fe. Damos entrada aquí al concepto de *renacimiento*, de *regeneración*[122]. *Regeneratio, renovatio —incipit vita nova—* parecen expresar mejor el estado de cosas a que nos referimos aquí que el concepto de santificación, que tiene muchos sentidos. La palabra misma aparece raras veces en el nuevo testamento (Mt 19, 28; Tit 3, 5). Pero de la realidad a que ella alude se trata a menudo en conexión con el bautismo. Como todos los conceptos afines, el concepto de renacimiento o regeneración hay que entenderlo *desde una perspectiva escatológica.* Mt 19, 28 designa con él la renovación y regeneración del mundo en el futuro, cuando aparezca el Hijo del hombre y se siente en el trono de su gloria. Tit 3, 5 habla de la regeneración de los creyentes por Jesucristo en el Espíritu santo en virtud de la

122. Con ello respondemos a las sugerencias de O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* II, 399 ss; R. Bohren, *o. c.*, 19 ss, y H. Burkhardt, *Das biblische Zeugnis von der Wiedergeburt*, Giessen-Basel 1974; cf. además E. Cremer, *Rechtfertigung und Wiedergeburt*, Gütersloh 1907.

misericordia de Dios; esta regeneración les hace desde ahora herederos de la vida eterna «según la esperanza». Con las expresiones «nacer de Dios», «nacer del Espíritu», los escritos joánicos aluden al origen de la nueva vida [123]. Renacidos del Espíritu, los creyentes participan en el reino de Dios. La primera carta de Pedro habla de Dios Padre, que por su misericordia, nos reengendró a una «viva esperanza» por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos (1, 3). A través de la regeneración de la vida, la nueva creación del mundo en el reino de Dios es experimentada y anticipada ya desde ahora en la vida del individuo. Esto tiene su fundamento en la misericordia de Dios que se anticipa, que se revela en la resurrección de Cristo de entre los muertos y opera en el Espíritu, que transforma la vida de fe en una esperanza viva. La tradición teológica ha prestado atención raras veces a este carácter escatológico de la regeneración. Pero es justamente este carácter el que hace patente que la regeneración del individuo supone la orientación de este individuo hacia la *nueva creación:* «El regenerado se adelanta a sí mismo, por así decirlo; vive de aquello que va a su encuentro, no de aquello que se encuentra ya en él» [124]. Así pues, el regenerado, aunque viva en esta experiencia, no puede centrarse en sí mismo de un modo receloso y escrupuloso. Su vida se ha renovado, ya que él, orientado hacia la nueva creación, vive las «primicias de la gloria» en la presencia y bajo el influjo del Espíritu. La orientación escatológica de la regeneración del individuo lo abre a la vez a la comunidad y al mundo. Esta regeneración acontece de un modo inconfundible y palpable en él mismo, pero al mismo tiempo le sitúa en la corriente de la esperanza y en la comunión de la comunidad mesiánica. La regeneración no aísla al hombre, aunque concierna al individuo irrepetible. Más bien pone su propia vida en conexión con el futuro y, de este modo, da a su vida limitada un sentido que la trasciende. La regeneración no aísla al individuo al hacerlo persona, sino que lo sitúa en la corriente comunitaria del Espíritu, que es derramado «sobre toda carne». Allí donde el evangelio mesiánico es escuchado y provoca la fe, la vida renace a una «esperanza viva» y es anticipada la regeneración del mundo, aunque sea de un modo fragmentario. El «hombre nuevo», heredero del futuro y ciudadano del reino, cobra forma. Como lo muestran los conceptos afines al de «regeneración», con ello se alude a la *conformación del Mesías* en el individuo y en la comunidad en el alma y en el cuerpo.

123. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen [12]1952, 93 ss.
124. O. Weber, *o. c.*, 401.

3. *Una vida llena de sentido*

¿Qué forma adquiere la regeneración en la vida de un hombre? Su orientación escatológica no soporta el menor legalismo, que convierte al hombre en un vigilante de sí mismo. Ella se manifiesta más bien en la nueva *espontaneidad*, en la que uno renuncia a sí mismo y se confía al Espíritu y, por consiguiente, adquiere confianza en sí mismo al poner su confianza en Dios [125]. Se manifiesta asimismo en la apertura de la existencia, que de otro modo permanecería recelosamente encerrada en sí misma; es una apertura que, no obstante, configura la personalidad y no abandona al hombre a merded de las circunstancias. Ahora bien, su orientación escatológica no tolera tampoco la anarquía o la amorfia, pues lo que pretende no es liberarse del cuerpo, sino redimirlo.

El problema de la forma que ha de adquirir la vida regenerada radica propiamente en la *experiencia*. El estilo de la nueva vida no puede considerarse como un programa que se establece y se lleva a la práctica sin ninguna dificultad. «El hombre hace algo, y la historia hace algo de él» [126]. Si él se confía a la historia de Dios en una actitud de fe, su estilo de vida será configurado por esta historia. La forma de la nueva vida es experimentada y *sufrida*, y sólo a partir de esto es cognoscible. La historia de la vida en la fe es la historia de la pasión de Dios: «No se haga mi voluntad, sino la tuya». Esto invita a una actitud prudente ante las experiencias internas y externas. No hay experiencias químicamente puras. Siempre son rememoradas, elaboradas, hechas presentes, y su importancia o significación es calibrada continuamente en cada nueva situación. Ciertas experiencias son concebidas como fundamentales en la medida en que transforman la vida entera y la sitúan bajo nuevas perspectivas. Experiencias externas, colectivas, tales como la guerra, el derrumbamiento del estado, el cautiverio o los movimientos revolucionarios han configurado la vida de generaciones enteras. Experiencias interiores, conversiones, iluminaciones, sufrimientos y decisiones, son fundamentales en la vida del individuo. Las experiencias cotidianas son interpretadas la mayoría de las veces a la luz de estas experiencias fundamentales y éstas muestran su solidez y su fuerza orientadora a través de la interpretación. Apenas es posible reorien-

125. Como es sabido, a causa de esta espontaneidad liberada por el Espíritu, Lutero rechazó un *tertius usus legis* como una nueva forma de legalismo.

126. R. Bohren, *o. c.*, 23.

tar continuamente la propia vida y tomar opciones existenciales a cada momento. Ni siquiera la fe puede ser una «opción siempre nueva». En una vida, la fe es también la fidelidad a la experiencia realizada una vez y a la opción tomada en un momento decisivo. Evidentemente, esta fidelidad no puede confundirse con una seguridad de la que se «dispone». La actitud ante las experiencias y opciones de la fe es configurada por la misma fe viva.

Aquí podemos distinguir entre la *actividad del recuerdo* y la *actividad de la esperanza* [127]. Este es el doble proceso hermenéutico que tiene lugar en la historia vital. Gracias al recuerdo nos remontamos a las experiencias pasadas, superamos posibles amarguras y represiones, como las que acompañan, por ejemplo, a las experiencias dolorosas y desagradables. Rememoramos estas experiencias y descubrimos hasta qué punto hemos sido configurados por ellas. Gracias al recuerdo, nos hacemos presentes estas experiencias, y nuestro yo (que se ve afectado por ellas) las pone en conexión con experiencias y opciones que hay que realizar en el presente. La función rememorativa crea continuidad. No hay ninguna identidad que no abarque un intervalo de tiempo y que no sea una continuidad establecida gracias al recuerdo. Pero, en la historia de la vida, la identidad es siempre histórica y abierta al futuro. La totalidad de una vida sólo puede ser contemplada una vez que el curso de la vida ha llegado a su fin [128]. Pero es cuestionable si este final es marcado por la hora de la muerte. Pues la *totalidad* de la vida es algo más que la suma de sus partes y de sus épocas, es la totalidad en función de la cual fue vivida esta vida y a patir de la cual adquirió su sentido. La función del recuerdo en relación con el pasado de la vida va ligada a la función de la esperanza con respecto a su futuro. El sentido que vemos en nuestro futuro determina el significado que atribuimos al pasado. Por eso, el proyectar con vistas a una totalidad llena de sentido forma parte de la continuidad de la historia vital. Las experiencias y opciones rememoradas son significativas para el presente en la medida en que nos descubren las posibilidades del futuro. Entonces recordaremos las vivencias pretéritas no bajo la esclavitud de la repetición, sino en la libertad, a fin de asegurarnos de nuestra decisión.

127. Utilizamos esta expresión en lugar de «actividad de la tristeza», introducida por S. Freud. La actividad del recuerdo puede ser también actividad de la tristeza, pero no todo recuerdo va asociado a la tristeza.

128. Como opina W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* V, 253: «Sólo cuando el curso de la vida ha llegado a su fin, en el momento de la muerte, es posible tener una visión panorámica de la totalidad que nos permita apreciar las relaciones existentes entre los diferentes aspectos o partes de la existencia».

Si las experiencias de la fe cristiana son consideradas como un renacer de la vida a una *esperanza viva*, la función natural del recuerdo se comprende a la luz de esta función de la esperanza. La continuidad adquirida gracias al recuerdo está orientada hacia la regeneración de la totalidad. La vida temporalmente limitada, tan inconstante y olvidadiza, es situada bajo esta perspectiva. Los fragmentos inconclusos de una vida humana se convierten en fragmentos de la regeneración de toda la creación. Bajo esta luz, el recuerdo entenderá todas las experiencias de la fe como experiencias abiertas, que remiten más allá de sí mismas y como signos cambiantes que apuntan en una misma dirección, a saber, como fragmentos y prefiguraciones de la nueva creación. La consumación de la vida no es la muerte, sino el reino de Dios. La hermenéutica de la historia vital es una hermenéutica de las cifras de la regeneración. Ella es sólo una parte de la hermenéutica de la historia del Espíritu, pero una parte necesaria y esencial.

La época burguesa de las personalidades y de las biografías toca a su fin. Si queremos evitar que su fin sea la «muerte del hombre» [129], hemos de tener el coraje de vivir la propia vida dentro de sus estrechos límites y de aceptarla plenamente en todos sus aspectos. Sin la orientación escatológica de su regeneración, el hombre puede perder su yo y disolverse en un mero reaccionar a estímulos exteriores. Sin ella puede encerrarse en su vida privada y perderse a sí mismo al querer conservarse para sí. «Sin la dimensión escatológica, el hombre pierde su condición de hombre como un poder que le hace frente conscientemente. Incluso el núcleo íntimo de su persona queda sometido al control exterior» [130]. La perspectiva de la regeneración que hemos expuesto no se agota en la biografía privada ni en la colectiva. Es capaz de establecer una mediación entre lo personal (lo inconfundiblemente propio) y lo colectivo (lo inconfundiblemente ajeno), ya que orienta a ambos aspectos de la vida, el individual y el colectivo, hacia la nueva creación de la totalidad.

129. A. Dumas, *Gott als Protest gegen den «Tod des Menschen»*: Concilium 8 (1972) 434-443.

130. O. Weber, *o. c.*, 722, en donde hace referencia a D. Riesman, *The lonely crowd*, New York 1950.

4. *Tensiones creadoras*

El estilo de la vida nueva y regenerada surge de *tensiones creadoras*. Hay épocas en las que estas tensiones se dejan armonizar en una forma que aparece como consecuente. Hoy existen tensiones que a menudo provocan inarmonías e inconsecuencias, que llevan a formas de vida, que más bien muestran las aristas de lo fragmentario que la unidad del todo. Nos referimos a las tensiones entre *oración y fidelidad a la tierra, contemplación y lucha política, trascendencia y solidaridad.* Entre estos polos se lleva hoy a cabo por muchos la experiencia de la vida cristiana. Ahora bien, estas polarizaciones constituyen una amenaza para la regeneración de la vida. Por eso hemos de buscar un estilo de vida que tenga en cuenta estas tensiones.

a) La unidad dialéctica de *oración y fidelidad a la tierra* fue el secreto fascinante de la religiosidad de Dietrich Bonhoeffer [131]. Sus cartas desde la prisión —publicadas bajo el dramático título de *Resistencia y sumisión*— se han convertido en un breviario para los cristianos comprometidos de todo el mundo. El combatió apasionadamente la religiosidad apartada del mundo de aquéllos que adoptan una actitud conformista ante las injusticias que existen en el mundo porque se han resignado hace tiempo y sólo viven esta vida a medias. Pero también se opuso con el mismo apasionamiento a la mundanidad chata y banal de los pretendidos ilustrados que quieren disfrutar del presente y se resignan ante el futuro y, por consiguiente, viven asimismo esta vida a medias y sin pasión. Una religiosidad puramente ultramundana, que quiere a Dios sin su reino y la bienaventuranza del alma sin la nueva tierra, es en el fondo tan atea como la actitud mundana que quiere el reino sin Dios y la tierra sin el horizonte de la salvación. El Dios sin mundo y el mundo sin Dios, la fe sin esperanza y la esperanza sin fe sólo son dos caras de la misma moneda. Son productos decadentes de un cristianismo sin Cristo. «Hermanos, permaneced fieles a la tierra»: con este llamamiento del Zarathustra de Nietzsche, Bonhoeffer se volvía contra el cristianismo resignado, que adopta una actitud de huida ante el mundo y sólo vive a medias la vida de este mundo.

Antes de él, ya Blumhardt atacó la reducción pietista y liberal-burguesa de la fe a Dios y al alma y, frente a ellas, encontró la

131. E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, teólogo cristiano, hombre actual,* Bilbao 1970.

solución en un punto medio: «Buscad primero el reino de Dios y su justicia y lo demás se os dará por añadidura». «Ciertamente, hermano cristiano, has de procurar morir en gracia. Pero el Señor Jesús quiere algo más. No le basta con tu salvación y la mía, quiere la redención del mundo entero, quiere acabar con el mal, liberar al mundo, que vive en la más grande impiedad» [132]. Por eso Christoph Blumhardt, Kutter y Ragaz tomaron el camino que va desde la religión al reino de Dios, de la iglesia al mundo, de la preocupación por el propio yo a la esperanza en la totalidad [133]. Fueron socialistas y social-demócratas religiosos, ya que esperaban la venida del reino de Dios a los pobres y a los oprimidos. Ahora bien, esta dedicación de la propia vida, de las propias experiencias, a la preparación del camino del Señor en el mundo presupone, como encarecía con todo acierto Christoph Blumhardt, «la oración continua para implorar la protección del Espíritu». Sólo la confianza en Dios que se olvida de sí misma crea la libertad para el servicio desinteresado a la liberación del mundo.

«En el reino de Dios sólo puede creer aquél que ama al mismo tiempo a la tierra y a Dios», había dicho ya Bonhoeffer en 1932. «Cristo no lleva al hombre a una huida del mundo, sino que le devuelve a la tierra como hijo fiel de ella... En la hora actual, la oración por la venida del reino obliga a la iglesia a una completa solidaridad, llevada hasta sus últimas consecuencias, con los hijos de la tierra y del mundo, le exige la fidelidad a la tierra, a la miseria, al hambre, a la muerte» [134]. El que espera realmente en el reino de Dios permanece firme en medio de los conflictos y fracasos de la historia. Permanece fiel a la tierra y no la abandona, ya que él mira continuamente hacia aquel punto en el que la maldición ha quedado rota y se hace patente el sí de Dios al mundo: «la resurrección de Cristo». La concepción que tiene Bonhoeffer de la mundanidad profunda de la vida cristiana ha sido elaborada en su totalidad bajo la impronta de la presentificación del Liberador crucificado y resucitado y tiene tan poco que ver con la secularización burguesa como con el control religioso de los sentimientos. Cuanto más intensamente ama uno a la tierra, tanto más fuertemente experimenta la injusticia, la autodestrucción fatal y

132. Cf. especialmente Chr. Blumhardt, *Christus in der Welt*. Briefe an Richard Wilhelm, Zürich 1958; cf. además los *Predigten und Andachten* I-IV, editados por R. Lejeune, Leipzig-Zürich 1925-1937.

133. L. Ragaz, *Der Kampf um das Reich Gottes*, en Blumhardt, *Vater und Sohn-und weiter*!, Leipzig-Zürich 1938.

134. D. Bonhoeffer, *Venga a nosotros tu reino*, en *Creer y vivir*, Salamanca 1974, 101 ss.

su desamparo, tanto más espontáneamente se queja con los que sufren y grita con los que han sido heridos y, por consiguiente, ora (y orar tiene aquí un significado distinto del habitual) para gritar a voces ante Dios las lamentaciones del pueblo, el clamor de los oprimidos y el hambre de los que esperan. Cuanto más espontánea y «mundana» es esta plegaria, tanto más profundamente se comprometerá uno con el sufrimiento del pueblo y participará de él en cuanto que es el «sufrimiento de Dios» en el mundo [135]. La plegaria en el Espíritu y el interés por la vida se estimulan recíprocamente cuando ambas cosas se centran en el Crucificado y en su reino mesiánico. Entonces, la oración no es un modo de compensar los desengaños del amor, sino que prepara a éste para sobrellevar el dolor y amar con más fuerza aún que antes. La fidelidad a la tierra tampoco dispensa de orar ni de clamar a Dios, al contrario. La vida de Bonhoeffer, su resistencia, su religiosidad y su muerte son un ejemplo del estilo de vida que surge de la tensión creadora entre oración y fidelidad a la tierra. Su vida quedó truncada en 1945 en un campo de concentración, y, a pesar de su carácter fragmentario, es una vida que apunta más allá de sí misma. El estilo de vida de la era mesiánica es acuñado por el sufrimiento mesiánico. Raramente puede manifestarse de otro modo, «que como los que muriendo, viven».

b) La unidad dialéctica entre *contemplación y lucha política* es el secreto del estilo de vida de *Taizé*. Tampoco aquí la oración es una acción destinada a conseguir la propia tranquilidad interior ni una huida del mundo. Es entendida desde una perspectiva mesiánica. «Oración es ante todo esperar. Aguardar. Significa hacer crecer en sí día tras día el "ven Señor" del Apocalipsis. Ven a los hombres, ven a mí mismo» [136]. El que ora, recoge el clamor de los hambrientos del mundo. El que ora, permanece en la esperanza de Cristo. El que ora, se abre al mundo y al futuro de Cristo y establece una conexión entre ambas cosas dentro de sí. La contemplación va unida a la oración, pero no se agota en ella. En ella enmudecen las lamentaciones y el corazón se abre para recibir. El hombre queda liberado de los deseos egoístas y renuncia a imponer sus propios ideales a los demás. La contemplación y la meditación no son directamente «prácticas». Pero la *meditación* sobre la pasión de Cristo y la contemplación de su

135. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Esplugues de Llobregat ²1971, 211 ss.

136. R. Schutz, *Que tu fiesta no tenga fin*, Barcelona 1973; cf. también, id., *Lucha y contemplación*, Barcelona 1975.

presencia a través del Espíritu transforman la praxis de un modo mucho más radical que todas las otras alternativas que ve ante sí el que actúa. Saca a su fe práctica de una idea de Dios y de una esperanza del futuro anodinas y sitúa a ambas ante la sólida realidad de Dios. Conocer a Dios quiere decir sufrir a Dios, y el que «sufre» a Dios experimenta la conversión de su existencia, los dolores de parto que lleva consigo su nuevo nacimiento. El se transforma en otro. Como dice Pablo, muere a las exigencias y coacciones «de este mundo» y despierta a una nueva vida para Dios y su reino. Sólo una meditación sin sentido puede conducir a una huida de la praxis, no la meditación cristiana. Ella es en lo más profundo una *meditatio crucis.* La conversión a Cristo y la conversión a los hombres, por los que él murió, son inseparables. La *contemplación* en su presencia a través del Espíritu destruye el egoísmo con más radicalidad que todo lo demás y hace de la voluntad mesiánica de Dios el sentido de la propia vida. La contemplación se centra en lo único que es necesario, a saber, la búsqueda del reino de Dios. Lleva de nuevo a sus cauces a la vida, que, a través de la lucha, se dispersa y se confunde inevitablemente.

De la misma manera que la meditación no puede llevar consigo una huida de la praxis, tampoco la praxis puede ser una huida de la meditación. El que se lanza a la praxis porque quiere huir de sí mismo, el que elogia la praxis porque siente angustia ante la teoría, trabaja en balde y sólo se convierte en un peso para los demás. La praxis y el compromiso político en favor de la liberación de los oprimidos no son en modo alguno una panacea contra las debilidades del yo y el cansancio mental. Sólo el que se encuentra a sí mismo, puede entregarse a los demás. Sólo el que ha sido liberado puede liberar a otros sin hacerlos menores de edad en el plano ideológico. Ahora bien, no existe ningún yo que pueda permanecer encerrado en sí mismo, aislado de todo lo demás. El yo sólo existe en el contexto de una historia en la que tiene su lugar y encuentra su misión. La meditación y la contemplación cristianas hacen descubrir el propio yo como un yo acogido, liberado y redimido por Dios en conexión con su llamamiento a la participación en la liberación mesiánica de la totalidad. No sólo hay que descubrir, como se ha dicho, *quién* se es, sino también *de qué forma uno parte*. En la medida en que se medita sobre la historia de Cristo y se hace uno consciente en el Espíritu de su propia historia con Cristo, se descubre uno a sí mismo y descubre su misión dentro del proceso de esta historia abierta. Esto no puede ser otra cosa que el reverso de la praxis

vital, en la que uno intenta realizarse a sí mismo y realizar el propio destino en la historia mesiánica de Dios con el mundo. En las distintas esferas vitales, la meditación y la praxis liberadora se complementan y se profundizan recíprocamente. El estilo de la vida cristiana, es decir, mesiánica, surge de la tensión entre meditación y lucha. También en este campo de tensión nos encontramos con fragmentos e inconsecuencias. La nueva vida raramente es experimentada de otro modo que como nos dice Pablo: «En todo apremiados, pero no angustiados» (2 Cor 4, 8).

c) La *religiosidad orientada hacia la trascendencia* y la *religiosidad orientada hacia la solidaridad* han polarizado hoy a amplios grupos dentro de la cristiandad. El que ora, se distancia de la política y, evidentemente, está centrado en sí mismo y en «su Dios», y no protesta. El que protesta públicamente, se distancia de la religiosidad tradicional, se ocupa del mundo y ya no reza. La inolvidable imagen que nos dieron Martin Luther King y los defensores de los derechos humanos de raza blanca y de raza negra que le acompañaron en la marcha hacia Selma, cuando se pusieron de rodillas ante los fusiles y oraron, es tan incomprensible para muchas personas religiosas, como para muchas otras que se han comprometido políticamente. Existen comunidades estudiantiles, que sólo se entienden a sí mismas como una parte del movimiento de liberación político y renuncian a su identidad cristiana. Abandonan la Biblia, la oración y la misión a los grupos conservadores y sus miembros más izquierdistas no tienen en último extremo otra cosa que ofrecer que su solidaridad, haciendo omisión de cualquier idea, visión o iniciativa propias. Por otra parte, hay grupos de estudiantes religiosos, que se reúnen en círculos de oración y en círculos bíblicos y se ocupan de Dios y del alma de un modo más tradicional, expresado en términos modernos: de la experiencia de la trascendencia y del conocimiento de sí mismo. Su presunto distanciamiento de la política se traduce, por regla general, en una política conservadora, que tiende a mantener los privilegios de su clase, de su país y de su sociedad. Habitualmente, la lucha entre ambos grupos se resuelve violentamente mediante la alternativa, tan trivial como poco religiosa, entre una dimensión «vertical» de la fe y una dimensión «horizontal» del amor. La tensión entre oración y compromiso político, entre lectura de la Biblia y lectura del periódico, no queda con ello mantenida, sino más bien suprimida. La *trascendencia* no es la trascendencia del Resucitado si no lleva a la solidaridad con aquéllos que él vino a liberar y por cuya salvación murió. La *solidaridad* no es la solidaridad del Crucificado

si no lleva a la trascendencia de aquel futuro en el que fue resucitado. La religiosidad de la trascendencia y la religiosidad de la solidaridad son dos aspectos del estilo de vida cristiano. Si los separamos el uno del otro o los enfrentamos entre sí, la nueva vida se hace imposible o queda destruida.

El que ora en nombre de Cristo y clama por la redención, no puede adoptar una actitud conformista ante la opresión. El que lucha contra la injusticia no puede prescindir de orar por la salvación. Cuanto más luchen los cristianos en favor de los que pasan hambre, de los derechos humanos de los oprimidos y de los desamparados, tanto más profundamente se verán llevados a una oración constante. Por paradójico que parezca, cuanto más «mundanamente» actúen y más apasionadamente amen la vida, tanto más fuerte será su fe, si es que quieren permanecer fieles a la esperanza que Jesús ha traído al mundo.

La plegaria para implorar el Espíritu mantiene alerta y sensibiliza. Hace vulnerable y estimula todas las fuerzas de la fantasía para percibir la venida de Dios a través de la liberación del homvre y obrar en consecuencia. De este modo, la oración despierta la sensibilidad política, y la sensibilidad política, la oración. La soledad con Cristo y la comunión con los otros han de ser trascendidas e integradas en una *religiosidad de la comunión con Cristo*. Difícilmente puede manifestarse esta religiosidad de otro modo que «llevando siempre en el cuerpo el suplicio mortal de Cristo, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo» (2 Cor 4, 10).

El estilo de vida mesiánico no es algo que se puede «hacer». No es aquí la práctica (el «oficio») la que hace al maestro, sino el sufrimiento y la esperanza. Este estilo es creado por el Espíritu allí donde los hombres descubren personal y colectivamente su vida y su historia vital en el contexto más amplio de la historia de Cristo y participan en la historia de Dios con el mundo. La regeneración del individuo y de la comunidad se convierte entonces en signo y anticipación de la regeneración futura de toda la creación. La comunión con el Crucificado lleva a la comunión con el sufrimiento mesiánico del mundo. La comunión con el Resucitado conduce a la irrupción de la libertad de la era mesiánica. A partir de la historia mesiánica de Dios comienza a brillar la vida renacida a través del dolor, pero no por sus propias fuerzas. Su carácter fragmentario se convierte en un signo vivido y sufrido de esperanza para los otros. El que pregunta seriamente por el «sacramento del Espíritu» y su signo, no pasará de largo ante este signo. A través de la comunión vital con el Mesías su vida misma se convertirá en un signo mesiánico.

6
La iglesia bajo el impulso del Espíritu

La iglesia se entiende a sí misma en la *actualidad del Espíritu santo* como el pueblo mesiánico del reino venidero cuando escucha el lenguaje del tiempo mesiánico y, en el bautismo y la cena del Señor, celebra los signos del éxodo y de la esperanza. En la fiesta mesiánica deviene consciente de su libertad y de su misión. *Bajo el impulso del Espíritu,* la iglesia se experimenta a sí misma como la comunidad mesiánica al servicio del reino de Dios en el mundo. Una vez que hemos tratado en el capítulo 5 de los «sacramentos», examinemos ahora las «funciones» y los ministerios, los dones y las tareas de la iglesia. Al igual que allí el Espíritu no era entendido a partir de los sacramentos, sino que, a la inversa, los sacramentos eran entendidos a partir del impulso y de la actualidad del Espíritu, tampoco debe comprenderse aquí el Espíritu a partir de los oficios o funciones de la iglesia; al contrario, la iglesia, con sus múltiples funciones y tareas, ha de comprenderse a partir del impulso y de la actualidad del Espíritu. No hay un «Espíritu de los sacramentos» ni un «Espíritu de las funciones», sino más bien sacramentos y funciones del Espíritu. En este contexto designamos a la iglesia con el término «comunidad», ya que examinamos los acontecimientos concretos de su reunión y de su misión en el mundo.

Las discusiones sobre las relaciones entre «ministerio y comunidad» o «ministerio y carisma» adolecen a menudo de una visión estrecha, ya que no se tiene en cuenta el contexto más amplio en que se sitúan las manifestaciones vitales de la iglesia, a saber la historia escatológica de Cristo y la historia trinitaria de Dios. Las definiciones de la iglesia suelen limitarse entonces a tener en cuenta las dignidades y funciones de los ministros o de las autoridades de la iglesia. La eclesiología se convierte en una je-

rarcología si no se parte del hecho de que cada creyente, ostente o no autoridad o cargo alguno en la iglesia, es miembro del pueblo mesiánico de Dios [1]. El ministerio se transforma en un cargo «trivial» y el carisma en un culto al genio religioso si no se parte de una comunidad que vive una vida carismática [2]. Muchos problemas quedan resueltos cuando ministerio y comunidad, ministerio y carisma, son entendidos a partir de la historia escatológica de Dios con el mundo. Ya no se parte entonces de la situación de la iglesia, sino de su futuro, tal como ha sido inaugurado por la historia de Cristo. La pregunta sobre qué fue primero, el ministerio o la comunidad y a cuál de los dos hay que dar la primacía, así como la cuestión de la prioridad del ministerio o del carisma libre y espontáneo, pueden ser respondidas a partir de este contexto más amplio.

La reflexión teológica sobre la misión de la comunidad y de cada uno de los cristianos, su estructuración y sus ministerios espaciales, se hace necesaria; en efecto, el hecho de que alguien hable y actúe en la iglesia o en su nombre presupone que la iglesia ha hablado y actuado a través de su existencia, de su organización visible y de sus funciones públicas. Sus formas comunitarias y sus funciones públicas, la estructura de sus jerarquías y ministerios, no son formalismos puramente externos, sino que revisten tanta importancia como la palabra y el sacramento [3]. Las instituciones eclesiásticas y las formas tradicionales de la comunidad pueden convertirse para muchos hombres en piedra de escándalo incluso (y sobre todo) cuando no se escandalizan de la realidad misma del cristianismo. Se pregunta con razón por el *testimonio existencial*. A través de sus estructuras, funciones y organizaciones, la iglesia confiesa o reniega de la realidad misma que ella ha de representar. Por eso no puede dejar la organiza-

1. H. Küng, *La iglesia*, Barcelona 1968, 495 ss.

2. K. Rahner, *Lo carismático en la iglesia*, en *Lo dinámico en la iglesia*, Barcelona 1968, distingue entre el «carisma del ministerio» y los «carismas no institucionales». Los primeros están organizados jurídicamente, de los segundos no se puede disponer y tienen un carácter personal. Rahner se esfuerza por armonizar ambas «estructuras». Si el carisma se indentificase totalmente con el ministerio o el cargo, nos encontraríamos con una iglesia totalitaria; si el ministerio desapareciese en el carisma, surgiría el fanatismo. No obstante, el dualismo del que él parte es todavía el dualismo entre espíritu y derecho profesado por Sohm y Harnack.

3. Las disciplinas eclesiásticas reformadas han expuesto siempre conjuntamente la profesión de fe y la organización de la iglesia: cf. J. V. Bredt, *Die Verfassung der reformierten Kirche in Cleve-Jülich-Berg-Mark*, Neukirchen 1938; *Kerkorde van de Nedenlandse Hervormde Kerk*, s'Gravehage 1949.

ción de su forma visible al arbitrio del poder estatal o hacerla dependiente de las necesidades del orden social establecido, si quiere manifestarse como iglesia de Cristo y pueblo del reino venidero. Naturalmente, toda forma histórica de la iglesia sufre también la impronta de su entorno concreto. Pero esto no es motivo para aceptar pasivamente aquella influencia ni para abandonarse a merced de las fuerzas externas. En cuanto iglesia de Cristo, la comunidad intenta realizar con sus propias fuerzas las posibilidades sociales, políticas y culturales de una época de acuerdo con su misión, a fin de que los hombres, a través del perfil concreto y público que ella les ofrece, se vean confrontados con la libertad de Cristo y sean invitados al reino mesiánico. La separación liberal-burguesa entre Espíritu y derecho convierte al Espíritu en algo fuera de la ley y al derecho en algo no espiritual, de la misma manera que convierte al amor en algo ilegal y al derecho en algo al margen del amor[4]. La separación entre teología y dirección de la iglesia hace esquizofrénica la vida pública de la comunidad. La comprensión de la iglesia a partir del proceso del Espíritu no puede ser, por consiguiente, espiritualista y conducir a un menosprecio de la forma que adopta públicamente la vida de la iglesia. Las diferencias y desavenencias que han tenido lugar a lo largo de la historia de la iglesia no tuvieron únicamente su raíz en el terreno dogmático, sino también y con no menos frecuencia, en el terreno de la organización de la iglesia, de la dirección de la misma y de los oficios o funciones al interior de ella, como lo muestran los nombres de los movimientos y confesiones históricos: papismo, episcopalismo, presbiterianismo, sinodalismo, conciliarismo, congregacionalismo, independentismo, etc. En este ámbito, la unión entre las iglesias no surge a través de nuevas formas doctrinales comunes, sino mediante una nueva comunidad a través del reconocimiento mutuo de los ministerios y mediante una organización idéntica de la dirección de la iglesia. Las llamadas «cuestiones institucionales» son cuestiones que plantea la fe y que poseen una gran importancia teológica. Estas no pueden ser resueltas de un modo pragmático. Pues no son cuestiones indiferentes, sino cuestiones de máxima actualidad para la fe. Esto convierte al «derecho eclesiástico» en un «derecho eclesiástico testimonial» y hace al régimen eclesiástico inseparable del testimonio vital de la comunidad[5].

4. R. Sohm, *Kirchenrecht* I, Leipzig 1892.
5. Así, K. Barth, *Die Ordnung der Gemeinde.* Zur dogmatischen Grundlegung des Kirchenrechts, München 1955; E. Wolf, *Ordnung der Kirche* I-II,

I. La comunidad en el proceso del Espíritu santo

1. Dios no es Dios de «confusión», sino de *paz* (1 Cor 14, 33). En el nuevo testamento el vocablo «paz» no alude a un orden cualquiera impuesto al caos ni implica únicamente la supresión de todo conflicto, sino que supone la «nueva ordenación escatológica de todas las cosas» y, por consiguiente, la salvación definitiva de la nueva creación [6]. La vida y la acción de la comunidad han de estar en consonancia con la paz de Dios en este mundo de discordia (1 Cor 7, 15) y anticiparla (Ef 4, 3), ya que la comunidad vive de la paz de Dios a través de la soberanía de Cristo (Rom 5, 1). Por eso la estructuración de la vida y de los ministerios de esta comunidad no siguen los principios ordenadores generales de la colectividad en que ella se inserta, sino los «principios» de esta paz de Dios. Los distintos regímenes que ha adoptado la iglesia de Cristo son otras tantas manifestaciones históricas del *orden de paz* escatológico de Dios. De aquí se sigue una actitud de contraste y una alternativa frente al estado, la sociedad y la voluntad de poder del hombre manifestada en el estado y en la sociedad: «Ya sabéis cómo los que en las naciones son considerados como príncipes las dominan con imperio, y sus grandes ejercen poder sobre ellas. No ha de ser así entre vosotros; antes, si alguno de vosotros quiere ser grande, sea vuestro servidor; y el que de vosotros quiera ser el primero, sea siervo de todos, pues tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos» (Mc 10, 42-45 par.). En la comunidad de Cristo, la dominación y la opresión han quedado superadas a través de su sacrificio. La paz venidera del reino es vivida en el seguimiento de Cristo y en el servicio recíproco a la libertad. El orden de paz de la comunidad se convierte de esta manera en signo y punto de arranque para la superación de las relaciones inhumanas basadas en la dominación del hombre por el hombre.

Frankfurt a. M. 1960-1961; H. Dombois, *Das Recht der Gnade, Oekumenisches Kirchenrecht* I, Witten 1961. La expresión «derecho canónico confesor» procede de E. Wolf, *Rechtsgedanke und biblische Weisung*, Hamburg 1948. La comunidad cristiana es «la comunidad del Señor y de los elegidos por él, que, de este modo, se han convertido en hermanos»: *Ibid.*, 89 s. Esta «cristocracia fraternal» es una comunidad jurídica. Cf. también E. Wolf, *Das Problem der Rechtsgestalt der Kirche im Kirchenkampf*: ZevKR 8 (1961-1962) 1 ss.

6. O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* II, 625 ss.

2. La comunidad ha de *mantenerse firme* «en la libertad para la que Cristo nos ha liberado» (Gál 5, 1). Ella es la comunidad de los hombres libres. En su estructura ha de adquirir consistencia la libertad escatológica. Por eso, el orden de la iglesia de Cristo ha de ser un *orden de libertad* y representar ya desde ahora la liberación del hombre del pecado, la ley y la muerte. En la comunidad de Cristo, los hombres son liberados de la opresión que les separaba de otros hombres y se les hace posible una relación libre entre sí. Por eso aquí «no hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús (Gál 3, 28). El destino escatológico del hombre como heredero del reino y de su libertad es puesto aquí de relieve y supera las faltas de libertad que origina la lucha histórica por el poder. La justificación de los pecadores constituye a los creyentes herederos del futuro escatológico de Dios y, por consiguiente, de su libertad. Se manifiesta el «hombre nuevo», y no sólo interiormente, sino también exteriormente, de tal manera que se puede decir: «Aquí no hay griego ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro o escita, siervo o libre, porque Cristo lo es todo en todos» (Col 3, 11). En Cristo, el hombre se manifiesta como hombre de Dios, no como griego, escita, siervo o libre. Las identificaciones sociales, históricas y naturales pasan a segundo término y desaparecen. La organización de la comunidad de Cristo ha de ajustarse a este *derecho divino escatológico*, del verdadero hombre. Todas las situaciones de injusticia y de privilegio han de quedar superadas dentro de la comunidad. La organización de la comunidad de Cristo es la organización de la nueva vida en medio de la antigua, de la verdadera vida en medio de la falsa. «En la comunidad se manifiesta ya la novedad que Jesús ha venido a traer al *mundo*, en la medida en que él está presente en ella a través del Espíritu santo»[7].

3. Si la comunidad es el signo, el instrumento y la irrupción del reino de Cristo y, por consiguiente, de la «nueva ordenación de todas las cosas», su vida y su acción han de estar orientadas hacia ello. La comunidad vive del reino de Cristo. Vive de él como del que ha de venir. Todo *régimen eclesiástico* sólo adquiere legitimidad a través de su conformidad con el *régimen de Cristo*. Pero, ¿qué es el «régimen de Cristo»? ¿Es una teocracia, que legitima a una jerarquía, o la validez de un valor, validez que se limita al terreno de la religión y de la interioridad? La soberanía carismática de Cristo en la comunidad es esencialmente la

7. *Ibid.*, 626.

liberación de la coacción y de la opresión de las «potencias de este mundo»[8]. Ef 4 nos hace ver claramente esta conexión: en virtud de su resurrección, Cristo «llevó cautiva la cautividad y repartió dones a los hombres» (4, 8). Los dones y las tareas de la comunidad son las fuerzas de Cristo victorioso, que ha subido a los cielos y descendido a los infiernos para la salvación de todas las cosas. En cuanto Cosmocrátor, «lo llena todo y constituyó a unos, apóstoles, a otros, profetas: a éstos, evangelistas; a aquéllos pastores y doctores, para la perfección consumada de los santos, para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo» (4, 10-12). Los dones y funciones que el Cristo glorificado da y crea son las energías de la vida liberada de la esclavitud. El Resucitado ha vencido a las «potencias de este mundo» (Gál 4, 3). No sólo ha liberado subjetivamente a los creyentes de la cautividad, sino que, objetivamente, ha destruido la prisión. No sólo ha salvado a los individuos de las garras de las potencias destructoras de este mundo, sino que también ha destronado a estas potencias. Por eso, la comunidad, que es colmada de la fuerza liberadora de Cristo, no es exclusivamente la comunidad de los redimidos, sino la materialización incipiente e inclusiva del mundo liberado por el Cristo resucitado. Si la cautividad ha sido hecha cautiva, si las potencias han sido destronadas, el mundo se ha transformado. Esto es percibido en la comunidad de Cristo a través de la fe y de la esperanza, del seguimiento y de la nueva comunidad, pero afecta al mundo entero y pone a esta comunidad al servicio de la revelación del mundo liberado por Cristo.

Así pues, el «régimen de Cristo» bajo el cual vive la iglesia, se sitúa en el marco de la soberanía universal de Cristo. Todos los dones y todas las fuerzas de su Espíritu liberador otorgados a la comunidad están orientados hacia un mundo liberado de las potencias. Por eso la comunidad no es una comunidad puramente sacral; en ese caso, el Resucitado sólo sería el Señor a quien ella da culto. Tampoco es una comunidad basada en un credo o en una convicción religiosa, pues, en ese caso, el Señor sólo sería un valor religioso. Ella es, con su culto y sus convicciones religiosas, la forma terrestre de su soberanía que vence al mundo y un instrumento a través del cuál él libera al mundo. Esto puede ser designado con el término «teocracia», siempre que este tipo de soberanía se identifique totalmente con el modo en que Cristo libera a través del sacrificio. Esta *cristocracia* no puede ser representada ciertamente por una jerarquía separada del pueblo, sino

8. *Ibid.*, 626 ss.

únicamente por el orden fraternal de una comunidad carismática. Su sentido y su promesa es la *pantocracia* redentora de Cristo.

4. Para Pablo, la comunidad es el lugar *en que se manifiesta el Espíritu* (1 Cor 14) a través de la sobreabundancia de los dones espirituales *(charismata)*. De acuerdo con los profetas veterotestamentarios, el Espíritu es el don del fin de los tiempos, el don escatológico (Is 44, 3; 63, 14; Ez 36, 27; Zac 4, 6). En la era mesiánica no sólo los profetas y los reyes escogidos recibirán la fuerza vital y el poder de Dios que crea de nuevo, sino también *la totalidad del pueblo de Dios*. Según Joel 2, 28 s, el Espíritu de Dios será derramado sobre «toda carne». Esto significa la nueva creación de todas las cosas para la vida eterna del reino y, al mismo tiempo, la glorificación de Dios, pues en el Espíritu está presente Dios mismo. En virtud del Espíritu, Dios mismo inhabita en su creación. La cristiandad primitiva ha entendido sus experiencias de las apariciones del Resucitado y de su presencia como experiencias de este Espíritu mesiánico. En el acontecimiento de pentecostés se cumple la promesa de Joel (Hech 2, 14-21). El Espíritu del fin de los tiempos y la comunidad escatológica de la salvación son inseparables. El nuevo pueblo de Dios se entiende a sí mismo como «hechura del Espíritu»[9] y, por consiguiente, como realización incipiente de la nueva creación de todas las cosas y de la glorificación de Dios. El Espíritu crea al pueblo, lo reviste de poder para desempeñar su misión, le otorga su dinamismo y crea los adecuados ministerios, lo unifica, le da un orden y lo salvaguarda. De aquí que la comunidad se entienda a sí misma a partir de sus dones y de su misión y a partir de la historia escatológica del Espíritu. De este modo ella no sólo experimenta quién es, sino también de qué forma parte, en dónde se inserta. En la historia trascendente del Espíritu, ella descubre el futuro salvífico del mundo.

El nuevo testamento no posee ningún concepto técnico para designar aquello que nosotros llamamos «ministerio eclesial»[10]. Pablo habla de los *charismata*, y con ello alude a las *energías* de la nueva vida (1 Cor 12, 6.11), a saber, los dones del Espíritu. Ahora bien, los *charismata* son determinaciones del ser, no del deber ser. Son dones gratuitos que brotan de la gracia creadora de Dios. Cuando él habla del uso de estas nuevas energías vitales,

9. H. Küng, *La iglesia, creación espiritual*, en *La iglesia*, 182 ss.

10. Seguimos aquí las ideas expresadas en el artículo (que ya se ha convertido en un clásico) de E. Käsemann, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, 109-134, dando especial relieve a algunos puntos.

evita claramente todas las denominaciones que expresan relaciones basadas en el poder o en la autoridad. No habla de una «autoridad sagrada» (jerarquía), sino que escoge la expresión *diakonía.* La gracia creadora lleva a una nueva obediencia, y los dones y energías del Espíritu, a una actitud solícita de servicio. De ellos no puede derivarse exigencia o privilegio alguno. «El don de Dios es la vida eterna en nuestro Señor Jesucristo» (Rom 6, 23). Al igual que la nueva vida se manifiesta en y actúa a partir de las nuevas energías vitales, el don escatológico del Espíritu se revela en y opera a través de la fuerza del Espíritu. Los carismas pueden entenderse como una concreción e individualización de la única *charis*, otorgada en Cristo [11]. Mediante los dones espirituales, el Espíritu, que es uno, otorga a cada individuo su tarea específica y la vocación que le corresponde en el proceso de la nueva creación. Puesto que el vocablo «Espíritu» ha dado lugar tradicionalmente a muchos malentendidos, hemos de recordar al respecto que, para Pablo, el Espíritu es la «fuerza de la resurrección» y, en cuanto tal, la fuerza de Dios que opera la creación y la nueva creación (Rom 8, 11; Rom 4, 17). El Espíritu no se contrapone de un modo idealista a una corporeidad perecedera, sino que es Dios mismo, que llama al ser a lo que no era, que justifica a los impíos y resucita a los muertos. Es el «Espíritu que da vida» a todo lo que es mortal (1 Cor 15, 45). De un modo análogo, los dones espirituales de la comunidad pueden entenderse como energías creadoras del Espíritu. En cuanto poder de resurrección, el Espíritu es la presencia del futuro de la vida eterna en medio de la historia de la muerte, la presencia del futuro de la nueva creación en medio del caos de este mundo mortal. En el Espíritu y a través de los dones espirituales, el *novum escatológico* —«He aquí que hago nuevas todas las cosas»— se convierte en *novum en la historia*, y abarca tendencialmente a toda la creación indigente. Por eso las energías de la nueva vida en el Espíritu son tan pluriformes y variadas como la creación misma. Nada ha de ser olvidado, reprimido o abandonado, sino que más bien todo ha de participar de la vida eterna. De aquí que Pablo y la carta a los Efesios hablen tan «plerofóricamente» de los carismas. Se trata de una riqueza sobreabundante, cuyos límites no pueden ser fijados de una vez para siempre. Los carismas sirven para la edificación de la comunidad escatológica. Pablo alude a las *fuerzas carismáticas*, de las que forman parte los apóstoles, los profetas, los evangelistas, los doctores y los que confortan o exhortan.

11. Estos conceptos empleados por E. Käsemann no suponen en modo alguno que la única *charis* sea algo abstracto y general.

Pero también forman parte de ellas las inspiraciones y los éxtasis. Habla también de las *fuerzas diaconales*, que abarcan los diáconos y las diaconisas, los encargados de dar limosnas y los que asisten a los enfermos. Pero también forman parte de ellas las curaciones milagrosas y las expulsiones de demonios. Finalmente, alude a las *fuerzas directoras* al hablar de los prepósitos de las asambleas, de los ancianos y de los vigilantes o supervisores (obispos). Pero también pertenecen a ellas las experiencias del sufrimiento hechas por los apóstoles. Así pues, no sólo la acción opera de un modo carismático, sino también el sufrimiento.

Pero los carismas no han de ser identificados en modo alguno con los «ministerios especiales» de la comunidad reunida. Cada miembro de la comunidad mesiánica posee un carisma. Y lo posee, no solamente en las asambleas solemnes de la comunidad, sino también en medio de la dispersión y del aislamiento de la vida cotidiana. Por eso, en 1 Cor 7, 17, Pablo también aplica el vocablo «carisma» al lugar histórico en el que ha sido llamado cada uno así como a sus posibilidades y dones. El llamamiento a la comunión con Cristo y los dones del Espíritu convierten en carisma a la esclavitud y a la libertad, al matrimonio y al celibato, al ser hombre y al ser-mujer, a la existencia judía y a la existencia pagana. Pues en virtud del llamamiento, la situación concreta y peculiar de cada hombre queda puesta al servicio de la nueva creación. El Espíritu vivifica carismáticamente toda la historia vital biológica, cultural y religiosa de un hombre: «Pero cada uno ande según el Señor le dio y según le llamó» (1 Cor 7, 17. 20.24). Esta extensión de la doctrina de los carismas no sólo es interesante en lo que respecta a los siervos y a los libres, sino sobre todo, en lo que se refiere a los circuncisos y a los incircuncisos. Cada uno debe aportar a la comunidad y al progreso de la nueva creación de todas las cosas lo que tenga y lo que pueda. El hecho de que con esto no se alude a una justificación de lo establecido y de los conflictos existentes lo muestran con claridad el fundamento y la meta de la vivificación carismática: «Habéis sido comprados a precio; no os hagáis siervos de los hombres» (1 Cor 7, 23). Esto reviste particular importancia para aquéllos que han sido llamados siendo siervos. Todos deben «hacer uso de este mundo en una actitud de desapego». No han de abusar del mundo, «pues la apariencia de este mundo pasa» (1 Cor 7, 31). Ante las peculiaridades sociales, biológicas y religioso-culturales en las que uno ha sido llamado ha de adoptarse, pues, una actitud de libertad, determinada por la libertad escatológica, que vence a este mundo y hace obediente a la nueva creación.

Por principio, todas las posibilidades y capacidades humanas pueden devenir carismáticamente a través de la vocación, si son utilizadas en Cristo. No es la facticidad, sino la modalidad lo que decide lo que es carisma. Y esta modalidad es acuñada por la edificación de la comunidad y por la nueva obediencia a la soberanía de Cristo. Lo importante no es el don mismo, sino el uso que se hace de él.

El *carácter universal* de la efusión escatológica del Espíritu sobre toda carne se expresa en Pablo en el hecho de que su exposición de los carismas intracomunitarios en 1 Cor 12 desemboca en la exposición del camino del amor, que es más importante (1 Cor 13), y en el hecho de que él pasá de la enumeración de las funciones al interior de la comunidad al «catálogo de virtudes» que han de practicar los cristianos que viven en el mundo (Rom 12, 9 ss). Las parénesis que aparecen en las «tablas domésticas» desarrollan su concepción de la nueva creación vivificada carismáticamente [12]. Los cristianos están por doquier en presencia del Señor del mundo que ha de venir, no sólo en medio de la asamblea, sino también en la dispersión. Esta perspectiva determina no solamente la vida y las energías de los apóstoles, pastores, diáconos y dirigentes de la comunidad, sino también los ministerios desempeñados por los cristianos en su vida cotidiana. «Dios da vida a los muertos y, mediante la intervención arrebatadora de su gracia, construye su reino allí donde antes imperaban los demonios; por eso las listas de carismas aparecen como contrafiguras de los catálogos de vicios» [13]. De aquí se sigue que el carisma «ya no es el signo distintivo del elegido, sino aquello que ha sido dispensado a todos los que invocan el nombre del Señor, o la prueba de que el Espíritu de Dios ha sido derramado sobre toda carne» [14].

La *unidad* de todos los carismas viene dada de antemano en Cristo. Su *comunión* se basa en el único Espíritu, la única vocación, el único bautismo. Su criterio es la soberanía del Crucificado. Su norma es la comunión del Espíritu santo. Todos los miembros de la comunidad mesiánica han recibido el Espíritu y, en consecuencia, son «ministros». No existe separación alguna entre los que detentan los ministerios y el pueblo. No existe tampoco la menor separación entre el Espíritu «ministerial» y el Espíritu libre. Tampoco existe una diferencia esencial entre los diferentes

12. W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese*, Gütersloh 1961.
13. E. Käsemann, *o. c.*, 119.
14. *Ibid.*, 118.

carismáticos y sus funciones. La viuda, que hace obras de misericordia, actúa tan carismáticamente como el «obispo». Pero existen diferencias funcionales, pues igualdad no quiere decir en modo alguno uniformidad. Las energías del Espíritu de la nueva creación son tan pluriformes como la creación misma. De otro modo no sería posible su vivificación carismática. Por eso en la comunidad reina la libertad, la diversidad y la fraternidad. Es justamente la igualdad de derechos de todos los miembros delante de Dios lo que crea la variada riqueza de su beneplácito. De este modo, podríamos formular los siguientes axiomas fundamentales: «A cada uno lo suyo»; «todos para todos»; «dar un testimonio colectivo ante el mundo de la vida salvífica de Cristo».

A la hora de formular una conclusión provisional, se trata, pues, de ver en la doctrina paulina de los carismas el fundamento de una predicación auténticamente cristiana y actual.

1. El modelo paulino de ordenación carismática de la comunidad no es el único que aparece en el nuevo testamento. En Lucas y en las cartas pastorales nos encontramos con otro modelo diferente. Parece poco oportuno armonizarlos o ponerlos en conexión desde el punto de vista de la historia de la tradición. En cuanto doctrina de los carismas, el modelo paulino no es una ley, sino una *concreción del evangelio*. Así pues, cuando se busca la forma de la comunidad salvífica escatológica que permanezca fiel al evangelio mesiánico, hay que plantear la cuestión desde la propia situación. Este es ciertamente el supuesto. El número y las características de los ministerios en la comunidad no ha sido dejado al arbitrio de la comunidad. Tampoco pueden inferirse de un precepto de la tradición de las primitivas comunidades. Han sido fundamentados y configurados por Cristo a través de la reunión y de la misión actuales de la comunidad mesiánica.

2. El modelo paulino se funda en el conocimiento de la soberanía de Cristo, ha sido desarrollado a partir de la experiencia de los dones del Espíritu y en la perspectiva de la historia escatológica de Dios. Siempre que se pierde esta *fundamentación*, esta experiencia y esta *perspectiva* de la iglesia, se pierde asimismo la diversidad de los carismas y la unidad de la comunidad carismática. Surgen entonces jerarquías y episcopados monárquicos, por una parte, y su contrapartida: un pueblo totalmente pasivo e inmaduro. Surgen igualmente la apatía y las erupciones fanáticas. La esperanza común en el reino y los ministerios que preparan su venida al mundo son reemplazados por las instituciones que se ocupan de la asistencia religiosa del pueblo. En la medida en que la iglesia cristiana recupere su primitiva orientación esca-

tológica hacia la nueva creación, se abrirá a la diversidad de los dones del Espíritu y a las correspondientes experiencias. En la medida en que la preocupación central de la iglesia sea únicamente la soberanía del Crucificado y su futuro, cesarán las luchas por el poder al interior de la iglesia, que sólo revisten un carácter provisional y secundario. Estos dos elementos de la doctrina paulina de los carismas no están condicionados por el tiempo, sino que constituyen los fundamentos permanentes de aquel evangelio que convoca y reúne a su pueblo.

3. Se ha aplicado a la doctrina paulina de los carismas el calificativo de entusiástica. En ella encontramos también un *entusiasmo* del Espíritu y de la sobreabundancia de los dones espirituales. No obstante, Pablo era antientusiástico por naturaleza. El Espíritu escatológico es el Espíritu de Cristo, y éste es el Crucificado. La sobreabundancia del Espíritu no lleva a realidades ultramundanas imaginarias, sino que introduce cada vez más profundamente en la pasión de Cristo y en su seguimiento. El Crucificado es la norma de la sobreabundancia de los carismas. Así pues, si queremos hoy seguir a Pablo, no podemos convertir en dogma su crítica al entusiasmo de los corintios en nombre del Crucificado, sino que hemos de prestar atención a sus supuestos. Existen hoy muchas iglesias y comunidades que no están en absoluto amenazadas por el entusiasmo, sino que más bien sufren bajo la *represión del Espíritu.* Hay iglesias que en modo alguno adolecen de una diversidad de vocaciones y ministerios sobreabundante e imposible de coordinar, sino más bien de una usurpación de todos los ministerios y tareas por parte de una jerarquía de «dignatarios eclesiásticos» o de una aristocracia de pastores. Nadie quiere prescindir de la fuente de la efusión del Espíritu que es Cristo resucitado ni, por consiguiente, de la vinculación a él de todos los dones. Pero ¿no debería superarse —en el sentido del evangelio paulino, si bien en una situación inversa— en tales comunidades esta represión del Espíritu, poniendo de manifiesto la sobreabundancia espontánea de los dones espirituales? El aceptar aquella concepción romántica de la historia, según la cual, la sobreabundancia de los dones espirituales fue un fenómeno que sólo se dió en la eclosión primaveral de la época apostólica y que, conforme transcurre la historia, la abundancia de aquellos dones es cada vez menor, equivaldría a dar muestras de poca fe. Pero no sería menos romántico esperar un «segundo pentecostés», como ha acontecido tantas veces a lo largo de la historia de la iglesia. En la medida en que ha comenzado la era mesiánica, ya no hay épocas «triviales». No obstante, el Espí-

ritu puede ser «perturbado» y «reprimido», y su acción, «estorbada» e impedida. A esto no ha hecho alusión Pablo.

II. LA MISIÓN DE LA COMUNIDAD Y LAS TAREAS EN LA COMUNIDAD

La anterior exposición muestra con claridad que, para definir las *vocaciones* especiales en la comunidad, hemos de partir de la *vocación de la comunidad entera.* Los diferentes *ministerios* en la iglesia tienen como supuesto y como base el único *ministerio* de la iglesia. Los diversos *ministerios* presuponen el *ministerio colectivo* del reino de Dios del que participan todos los creyentes. Las distintas tareas en la comunidad están referidas al *mandato* de Cristo, que afecta a todos [15]. En muchas tradiciones, la expresión tradicional «cargo» tiene resabios de jerarquía y de burocracia y ha inducido a equívocos. La expresión más reciente «ministerio» quiere excluir cualquier reivindicación de autoridad, pero, naturalmente, también puede encubrirla. Para designar la realidad a la que aluden ambas expresiones hemos escogido aquí el vocablo «misión», a fin de situar la función por encima del *status* y de la persona. La «misión» es siempre específica y tiene una finalidad, depende del mandante y es verificada a través de su ejecución. Por eso, antes de hablar de las tareas o misiones al interior de y para la comunidad, es importante traer a la memoria la misión única y colectiva que ha sido encomendada a la comunidad y a cada uno de sus miembros.

1. La *misión de la comunidad* consiste en el llamamiento de los creyentes al reino de Dios, hecho por Cristo a través del Espíritu santo. Esta misión se hace patente mediante el signo del bautismo. La comunidad de los bautizados es la comunidad de los llamados. No existe en ella la menor diferencia. Todos han sido llamados a la vida eterna, a la gloria del reino y a la comunidad mesiánica, y se les ha encomendado la misión de vivir en el presente mesiánico este futuro escatológico y de dar testimonio de él. Esto aparece con particular claridad cuando nos preguntamos por el sacerdocio en el nuevo testamento [16]. Cuando se habla

15. Sobre lo que sigue, cf., *Um Amt und Herrenmahl.* Dokumente zum evangelisch-römisch-katholischen Gespräch, ed. por G. Gassmann-M. Lienhard-H. Meyer-H. V. Herntrich, Frankfurt a. M. 1974. Aquí nos referimos especialmente al informe del diálogo católico-evangélico en Francia, hecho por el «grupo de Dombes» (pp. 103-138), y al memorándum del Instituto ecuménico alemán para el reconocimiento del ministerio (pp. 147-160).

16. Esta es también la opinión de H. Küng, *La iglesia,* 496 ss, que comienza igualmente su exposición de los ministerios de la iglesia con el «sacerdocio universal».

del «sacerdote», no se alude a ninguna clase sacerdotal especial. Según la carta a los Hebreos que emplea una terminología sacerdotal, Jesús mismo es el único «sumo sacerdote» que, mediante su sacrificio vicario en la cruz y su permanente intercesión ante el Padre, ha llevado a su plenitud el sacerdocio especial de la antigua alianza y, de este modo, lo ha abolido y le ha puesto fin. En su comunidad, la separación entre el sacerdote y el pueblo ha quedado suprimida. Su entrega por la reconciliación del mundo es el «sacrificio» válido de una vez para siempre (Heb 10, 10-14). Con él cesan los cultos sacrificiales cotidianos y anuales. El es el mediador mesiánico (Heb 8, 6) y el único garante de la nueva alianza (Heb 9, 15). Esta no necesita de ningún otro mediador y garante. Por eso, el pueblo de la nueva alianza no permanece ante el santuario en una condición profana, sino que, en comunión con Cristo, se ha convertido en «linaje escogido, sacerdocio regio, gente santa, pueblo adquirido, para pregonar las excelencias del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable» (1 Pe 2, 9 ss). Así pues, es todo el pueblo el que ha sido llenado del Espíritu, ha sido hecho «sagrado» y ha sido llamado a la predicación profética del reino venidero. Sólo en cuanto es entendido en su totalidad indivisa, se convierte en la manifestación del Espíritu escatológico, que es derramado «sobre toda carne».

Es el *pueblo profético*, el que, a través de su vida y de su comportamiento, da testimonio al mundo de la promesa de Dios y de su futuro. Por otra parte, el pueblo entero vive del sacrificio de Cristo y se abandona libremente a la voluntad de Dios. Por eso, sólo en su totalidad indivisa atestigua la única reconciliación del mundo con Dios. Es el *pueblo sacerdotal*, que intercede por los otros y da testimonio al mundo del sacrificio vicario y liberador de Cristo. Finalmente, es el pueblo entero el que ha sido liberado para una nueva vida a través de la soberanía de Cristo. Sólo en cuanto totalidad indivisa puede poner de manifiesto el carácter omniabarcante de la vida de la nueva creación. En la medida en que todos en común y cada uno a su manera sirven a la liberación de la totalidad, son el pueblo regio y participan de la realeza de Dios (Ap 1, 5; 5, 10; 20, 6). A través de la comunión con Cristo, todo el pueblo se convierte en sujeto de la historia de la libertad, que ha sido configurada por la historia de Dios. En consecuencia, este *pueblo mesiánico* no está ya «sometido» a ningún profeta, sacerdote ni rey. Ha tomado conciencia de sí mismo y de su destino a través de la acción de Cristo resucitado. De aquí que no pueda ser una masa muda y pasiva. Cada uno de sus miembros en particular y todos juntos viven del Espíritu, en el

que ellos experimentan su identidad, y encuentran en la historia de Dios su lugar y su misión. El «servicio del reino de Dios» *(ministerium regni Dei)* les confiere a todos los mismos derechos y los orienta de un modo solidario hacia la misma meta[17]. La presencia de Cristo en su comunidad es previa a su presencia en cada una de las tareas particulares. El don del Espíritu santo es el único y común fundamento de la experiencia de sus diversos dones. Esto es lo que podríamos llamar el «sacerdocio general o universal de todos los creyentes». Esta expresión está justificada si la ponemos en relación con el único sacerdocio de Cristo, del que todos participan, pero tiene un valor limitado si con ella nos referimos únicamente a la polémica de la teología de la Reforma contra el sacerdocio especial. Se debería hablar con idéntica energía del profetismo y de la realeza universales de todos los creyentes. En el fondo, sólo se trata de transferir de nuevo al pueblo los ministerios especiales que habían sido separados del pueblo por la tradición eclesiástica. Pero la complicada relación existente entre la misión común a todos los creyentes y las tareas especiales al interior de la comunidad no queda con ello aclarada.

2. Las *diversas y pluriformes tareas en la comunidad* sólo surgen en virtud de la misión común encomendada a la comunidad misma. En cuanto comunidad mesiánica de Cristo, ella distribuye estas tareas en nombre de Cristo. Ahora bien, hay que tener también en cuenta que las tareas al interior de la comunidad no son tareas de una comunidad preexistente, sino que son tareas de Cristo[18]. No han sido dejadas al arbitrio de la comunidad, ni tampoco pueden ser creadas *a partir de* la comunidad. No están ligadas a un «mandato imperativo» de la comunidad, sino únicamente a la conciencia liberada por Cristo y, por consiguiente, vinculada a él. Las tareas especiales al interior de la comunidad están vinculadas a la libertad y a la autoridad de Cristo y, en consecuencia, no se limitan a ser expresión de las concepciones de la comunidad preexistente. Se sitúan bajo el impulso del Espíritu santo, y por eso no pueden limitarse a expresar de un modo acrí-

17. E. Wolf, *Zur Verwaltung der Sakramente nach Luther und lutherischer Lehre*: Peregrinatio 1 (1954) 243 ss, especialmente 255.

18. Esto ha sido subrayado por O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* II, 629 ss, y por E. Wolf, *o. c.*, 248 ss. Pero, a nuestro modo de ver, O. Weber va demasiado lejos en la relativización del «sacerdocio universal» y, por otra parte, atribuye al «ministerio» (si bien «clasificado» o «estructurado») una autoridad que apenas tiene en cuenta la autoridad de la comunidad en cuanto comunidad de Cristo; cf. asimismo, J. Aarts, *Die Lehre M. Luthers über das Amt in der Kirche*, Helsinki 1972.

tico las fuerzas del espíritu colectivo. Están al servicio del reino de Dios y no de los intereses de la iglesia o de los hombres que la integran. De la misma manera que no se puede decir que las tareas de Cristo en cuanto «autoridad sagrada» estén *por encima de la comunidad*, tampoco se puede afirmar, por otra parte, que tengan su origen *en la comunidad concreta*. Para entender adecuadamente la relación entre las tareas y la comunidad, podemos orientarnos a partir de un acontecimiento simple y bien patente: la comunidad se reúne para la predicación, el bautismo, la cena, la fiesta y el coloquio. Una o más personas se presentan ante la comunidad para predicar el evangelio, bautizar, preparar la cena, organizar la fiesta y hacer uso de la palabra en el diálogo. Proceden *de la comunidad*, pero se presentan *ante la comunidad* y actúan *en el nombre de Cristo*. No son ellos los que aparecen ante la comunidad como «ministros», es Cristo. Lo que ellos hacen y dicen se realiza en el nombre del Dios uno y trino.

¿Cómo hay que comprender, pues, la situación de estos delegados, de estos ministros? Proceden del pueblo de Dios y actúan ante este mismo pueblo en nombre de Dios. Su misión no les separa del pueblo ni les sitúa por encima del pueblo, pues es desempeñada en medio de la comunidad del pueblo y en nombre de la delegación que han recibido. Ahora bien, la misión que se les ha encomendado tampoco tiene su origen en el pueblo mismo, sino que procede del Dios de este pueblo, en cuyo nombre ellos hablan y actúan. La comunidad comisionada y comisionante tampoco quiere escucharse y representarse a sí misma, sino que quiere escuchar la voz de Cristo, celebrar su comunión y asegurarse de que es la depositaria de un mandato. En cuanto *comunidad mesiánica*, el pueblo de Dios no puede reconocer la soberanía de una casta sacerdotal o de una casta de pastores separada de él; en caso contrario, renunciaría a su propia libertad, operada por Cristo. Pero en cuanto *comunidad de Cristo*, el pueblo no puede atribuirse tampoco una «soberanía popular»; de lo contrario, abandonaría la soberanía de su Liberador. Por eso, la soberanía de Cristo experimentada en común dentro de la comunidad hay que concebirla de tal manera que, si bien las personas que han de desempeñar las tareas proceden de la comunidad, no ocurre lo mismo con el contenido de estas tareas, ni con las reglas y directrices de acuerdo con las cuales han de ser llevadas a cabo. Los carismas son dones del Espíritu, del cual procede, y las tareas vienen determinadas por el reino de Dios, a cuyo servicio han de estar. Son funciones de la soberanía mesiánica de Cristo.

Así pues, el que, procedente de la comunidad, aparece ante ella, ha sido comisionado por la comunidad para actuar en el nombre de Cristo. Con ello, la comunidad adquiere el derecho de retirarlo de sus funciones y de poner en su lugar a otro. Pero no tiene el derecho de no distribuir las tareas mismas, de suprimir la predicación del evangelio o la diaconía, de no bautizar, de prescindir de la cena o de no reunirse en asamblea. De lo contrario, dejaría de ser lo que es. Tampoco tiene ningún derecho a prescribir a aquéllos que sirven a la sociedad y a ella misma en el nombre de Cristo, algo que redunde en sus propios intereses y no en los intereses legitimados por la fe y que, por consiguiente, sea contrario al evangelio. El que, perteneciendo a la comunidad, ha sido llamado por ella, es, en cuanto mandatario de Cristo, responsable ante Cristo y ante todos aquéllos que, en nombre de Cristo, se dirigen a través de él al reino, al cual debe servir. Ahora bien, esto no quiere decir que el predicador comisionado por la comunidad sea el «portavoz» de la comunidad. Tampoco el que ha sido llamado por la comunidad a dirigir sus asambleas es el «moderador» de la discusión de las opiniones existentes. Ni el diácono nombrado por la comunidad es un servidor de los intereses que dominan en la comunidad. Si la comunidad se entiende a sí misma como comunidad de Cristo en el pleno sentido de la palabra, entonces no hay aquí diferencias entre las tareas especiales y el pueblo, ya que ambos están al servicio del reino de Dios. Pero, por lo que respecta a la praxis, es conveniente prestar atención a la diferencia interna existente entre la comunidad, el pueblo, y los mandatarios en cuanto mandatarios de Cristo. La íntima relación (observada en los acontecimientos visibles a que antes nos hemos referido) existente entre la comunidad, depositaria en común de una misión, y las diferentes tareas al interior de esta misma comunidad —de la comunidad, ante la comunidad, al servicio del reino de Dios, en el nombre de Cristo— es conforme al pueblo, en cuanto pueblo de Dios, y a la comunidad, en cuanto comunidad mesiánica, pues nos hace comprender la libertad del pueblo y la libertad de aquéllos a quienes ha sido encomendada una tarea, a partir de la libertad de Cristo, común a todos.

3. La misión que le ha sido encomendada a la comunidad en su totalidad y las variadas y diversas tareas al interior de la misma guardan entre sí una conexión genética. No existe aquí ninguna prioridad temporal ni de valor. Pues no existe ninguna comunidad sin tareas especiales al interior de ella, ni es posible comprender éstas con independencia de aquélla. La comunidad

y las tareas especiales surgen *al mismo tiempo, juntas,* y, por consiguiente, son inseparables entre sí. Sólo en la comunidad del pueblo de Dios pueden ser distribuidas y ejecutadas las diferentes tareas. Sólo puede reunirse el pueblo de Dios en cuanto que ha recibido el mandato de Cristo. El que desconozca esta conexión genética, destruirá la comunidad carismática. Durante mucho tiempo se ha concebido la iglesia de un modo unilateral como una realidad puramente jerárquica, de tal manera que la primera depositaria del mandato de Cristo era la autoridad eclesiástica, y sólo desde aquí se transmitía este mandato a la comunidad cristiana [19]. Esto ha llevado a una separación entre la autoridad eclesiástica y el pueblo y ha convertido al pueblo de Dios en un pueblo inmaduro, en un «pueblo de laicos». La *fundamentación monárquica de la autoridad o del ministerio,* que se ha hecho corriente en la gran iglesia desde Ignacio de Antioquía —«un solo Dios, un solo Cristo, un obispo, una comunidad»— puede aducir en su favor razones de tipo pragmático comprensibles en su época, pero es teológicamente falsa y ha tenido consecuencias funestas en el plano eclesiológico. Esta jerarquía refleja un *monoteísmo clerical,* que responde al «monoteísmo político» de su época, pero contradice a la comprensión trinitaria de Dios y de su pueblo [20]. La evolución del *episcopado monárquico* ha llevado a una represión del Espíritu y crea dificultades a la comunidad carismática. No es nada extraño que, en la misma época y paralelamente a esta evolución de una iglesia jerárquica, surgiese el *espiritualismo cristiano* y se propagase (y continúe aún propagándose) en el «subsuelo» eclesiástico de las sectas, los movimientos y las comunidades. La evolución del episcopado monárquico ha disuelto unilateralmente la relación genética entre la comunidad depositaria del mandato de Cristo y las funciones especiales al interior de ella. La *fundamentación aristocrática de la autoridad,* de una «vénérable compagnie des pasteurs», que se reproduce a sí misma por cooptación y sólo reconoce una fraternidad entre aquéllos que desempeñan el mismo cargo o tienen la misma autoridad, apenas puede ser va-

19. Cf. las observaciones de E. Lange sobre la discusión ecuménica actual: *Die ökumenische Utopie oder was bewegt die ökumenische Bewegung?,* Stuttgart 1972, 63.

20. E. Peterson, *El monoteísmo como problema político,* en *Tratados teológicos,* Madrid 1966, 27-63, ha hecho una magnífica exposición y crítica del monoteísmo político: «un Dios, un emperador, una ley, un imperio». Por desgracia, ha pasado por alto el monoteísmo clerical que existió en la misma época. Pero su crítica del monoteísmo político, basada en una teología de la trinidad, alcanza también inevitablemente el monoteísmo clerical.

lorada como un progreso cualitativo [21]. Una *fundamentación democrática del ministerio*, siempre concebible, sería ciertamente conforme al pueblo, pero no al pueblo de Dios [22]. Presupondría una especie de panteísmo del Espíritu, que daría a todos «lo mismo», pero no daría a cada uno «lo suyo». Sólo la *comprensión trinitaria* de la comunidad (depositaria del mandato) y de las diversas funciones al interior de la misma, sería capaz de expresar la dignidad del pueblo en su totalidad y la dignidad de sus ministerios especiales, así como de comprender la conexión genética entre ambas cosas. En la historia del Espíritu, la socialización y la individualización sólo son las dos caras de un mismo proceso. El Espíritu lleva a la comunidad del pueblo mesiánico y, al mismo tiempo, asigna a cada uno su propio lugar y su tarea especial. Cada uno encuentra su nueva identidad en Cristo y su lugar propio, en la historia mesiánica. En la medida en que el Espíritu socializa, individualiza, y a la inversa. Somos con los otros y para los otros. La tarea particular robustece la misión colectiva y la misión colectiva no se concibe más que a través de las tareas particulares. El «sacerdocio universal de los creyentes» no puede contraponerse a las funciones especiales, y los «ministerios especiales» tampoco pueden estar en contradicción con el «sacerdocio universal de los creyentes», si hemos de concebir de un modo adecuado la comunidad del Espíritu santo, que «está con todos».

4. Dado que las diferentes tareas están en función de la liberación mesiánica del mundo, su configuración varía a lo largo de la historia. Su número y forma no pueden ser fijados ni mediante el mito de un pasado glorioso, ni mediante el ideal de un futuro utópico. No se puede establecer ninguna ley que sea vá-

21. Cf. sobre este punto, O. Weber, *Die Treue Gottes in der Geschichte der Kirche*, Neukirchen 1968, especialmente, *Calvins Lehre von der Kirche*, 19-104.

22. Ya en el siglo XVI existió en la iglesia reformada de Francia una polémica en torno al derecho electoral de la comunidad. Jean de Moréli, *Traité de la discipline et police chrétienne*, 1960, y, después de él, Petrus Ramus, defendieron puntos de vista que podríamos llamar congregacionalistas y «democráticos» frente a la disciplina eclesiástica ginebrina y la oligarquía de los pastores de Teodoro de Beza. Sus propuestas fueron rechazadas en el III sínodo nacional de Orleáns (1562) y en el sínodo nacional de La Rochelle (1571) y condenadas como «ochlocracia». Pero las ideas aristócratas de Beza no estaban de acuerdo con aquella elección comunitaria que Calvino, *Institutio* IV, 3, 15, preveía bajo el control de los pastores. Cf. a este respecto, G. V. Lechler, *Geschichte der Presbyterial-und Synodalverfassung seit der Reformation*, 1854, 78 ss; K. Rieker, *Grundsätze reformierter Kirchenverfassung*, 1899, 143 s; J. Moltmann, *Zur Bedeutung des Petrus Ramus für die Philosophie und Theologie im Calvinismus*: ZKG 68 (1957) 312 ss.

lida para la totalidad, pues las tareas que ha de desempeñar una comunidad no pueden prescindir de los dones del Espíritu que están vivos en ella, y son determinadas de acuerdo con las circunstancias y la situación de la comunidad. Pero, dado que la comunidad misma es el pueblo mesiánico depositario del mandato de Cristo, existen tareas necesarias y esenciales para la comunidad, sin las cuales ella no puede cumplir su misión. Las iglesias que sitúan la celebración de la eucaristía en el centro de su vida, consideran esencial el servicio del altar y, por consiguiente, el ministerio sacerdotal. Las iglesias que ponen la predicación de la palabra de Dios en el centro de su asamblea y de su misión, consideran como esencial el ministerio de la predicación. Existen otras comunidades cristianas que consideran esenciales la oración comunitaria, la curación de los enfermos o la diaconía, y se reúnen para realizar estas tareas. Siempre que una comunidad descubre sus dones y sus tareas, lo importante es que las tareas consideradas como esenciales y centrales sean realizadas por toda la comunidad, ya que ellas forman parte de la misión de la comunidad misma. Sería equivocado el que la comunidad quisiese hacer de la necesidad virtud e intentase derivar de la tarea considerada como central todas las demás tareas o encomendase todas las demás tareas al encargado de realizar la que se considera como esencial[23]. La comunidad ya no se consideraría a sí misma como viviente a través de los carismas, sino que delegaría su propia tarea en el que detenta el ministerio central. Por eso no es conveniente partir de un ministerio sacerdotal situado enfrente de la comunidad, para especializarlo luego en un *ordo* muy variado. Tampoco es oportuno partir de un ministerio de la predicación para dividirlo luego en una serie de diferentes actividades parroquiales, para las cuales es necesario buscar «colaboradores» de entre la comunidad. Tampoco se va más allá si se establece una gradación del ministerio y de las actividades pastorales de acuerdo con su proximidad al centro, ya se trate de la eucaristía o de la predicación. Si, a la inversa, partimos de la misión colectiva de la comunidad y del don escatológico del Espíritu santo, que se derrama sobre todos, es necesario preguntar qué

23. La Declaración del «grupo de Dombes», *Um Amt und Herrenmahl*, 119 ss, adolece de cierta falta de equilibrio. En p. 119 habla del «ministerio de toda la iglesia y de la diversidad de ministerios en la iglesia», para a continuación, en la p. 120, derivar los ministerios del único «ministerio pastoral». Por eso, en la p. 127, la autoridad para predicar y celebrar la cena del Señor, autoridad que tiene su origen en el hecho de haber recibido el bautismo, queda rebajada a través de la puesta en tela de juicio de los «creyentes no ordenados».

tareas especiales (que tienen su origen en la comunidad y se desempeñan ante ella) son necesarias y esenciales. Sin necesidad de establecer gradación alguna entre ellas, son las siguientes: 1) la tarea de predicar el evangelio; 2) la de bautizar y celebrar la cena del Señor; 3) la de dirigir las asambleas comunitarias; 4) la de la diaconía. Son esenciales para la comunidad el *kerigma*, la *koinonía* y la *diakonía*. Para desempeñar estas tareas, la comunidad tiene necesidad de predicadores, presbíteros y diáconos. La tarea de la predicación puede ser distribuida entre los predicadores, los que tienen la función de enseñar, los párrocos, los encargados de visitar a los enfermos y los misioneros. La tarea de dirigir a la comunidad puede repartirse entre los más ancianos, los dirigentes, los párrocos, etc. La tarea de la diaconía en la comunidad y en la sociedad puede ser especificada de acuerdo con la situación concreta. Pero una iglesia no puede cumplir la misión que Cristo le ha encomendado sin la predicación del evangelio, el bautismo y la cena del Señor, la asamblea y la diaconía.

En la configuración de las tareas ha de tenerse en cuenta la libertad y sobreabundancia del Espíritu, así como la situación concreta de la comunidad [24]. Las citadas tareas pueden ser desempeñadas *durante un tiempo limitado* o *durante toda una vida*. Esta diferencia no es esencial, pues, en cuanto tareas de Dios, reclaman siempre para sí la totalidad de la existencia y un compromiso pleno. Tampoco la ordenación irrepetible y que exige la dedicación de la vida entera constituye una excepción, pues ya el llamamiento del bautismo es un acontecimiento irrepetible que determina la vida entera. La ordenación no puede, en la medida en que confiere una determinada misión, entrar en competencia con el bautismo, ni tampoco superarlo. Por eso aquél a quien se le ha encomendado una tarea, conserva la libertad de decir: «Si yo no puedo o no quiero seguir predicando, vuelvo de nuevo a ser uno como los demás, y otro se encargará de la predicación» [25]. Cuando cesa de desempeñarse una tarea, cesa también la delegación de la persona que la desempeñaba y desaparece la diferencia de carismas. Pero la tarea misma continúa existiendo. Es un don del evangelio a toda la comunidad y por eso no puede convertirse en una ley. Las mencionadas tareas pueden desempeñarse, de acuerdo

24. Aquí seguimos las propuestas del memorándum del Instituto ecuménico alemán: *Um Amt und Herrenmahl*, 154 ss.

25. M. Luther, WA 41, 209. Cf. G. Heintze, *Allgemeines Priestertum und besonderes Amt*: EvTh 23 (1963) 617 ss.

con las fuerzas y posibilidades de cada uno, *como ocupación principal* o como *ocupación secundaria.* Y pueden ser desempeñadas por *hombres* y *mujeres, casados* y *solteros, personas que tengan una formación teológica* y *personas que no la tengan.* Estas funciones pueden ser cumplidas tanto por *individuos* como por *grupos.* Todas estas circunstancias y aptitudes no constituyen ninguna ley. La comunidad ha de preguntarse continuamente sobre cuál es el modo de cumplir su misión mesiánica en su propia situación concreta y habida cuenta de las posibilidades de que dispone. Los prejuicios tradicionales no deben sofocar al Espíritu y las fuerzas carismáticas no deben constituir un obstáculo para el servicio al reino. La forma concreta de las tareas en la comunidad y delante de ella ha de ser adecuada a la situación y, por consiguiente, flexible, pero siempre ha de estar fundada en la misión de la comunidad entera y orientada hacia el reino de Dios. En las iglesias en que existe tradicionalmente un monopolio de la autoridad o de los ministerios, se hace necesaria una actitud de apertura. El tradicional temor a un caos de dones espirituales, a la vista de su escasez, resulta completamente infundado.

5. La *unidad de la comunidad carismática* es una cuestión de comunión entre la comunidad depositaria de la misión y las personas a quienes han sido encomendadas las tareas especiales. Es, ante todo, la cuestión de la comunión «de todos en un lugar». Se debe partir de que no todos tienen la misma tarea, sino que cada uno tiene su propia tarea, y, por consiguiente, lo que está en primer plano son las tareas, no las personas. Por eso en la comunidad ha de repartirse la autoridad y la influencia (no las dignidades) de tal manera que se favorezca y se promueva lo que es común a todos. Es precisamente la misión común de la comunidad entera la que colocará en su lugar y otorgará su responsabilidad a aquéllos a quienes ella ha encomendado los ministerios especiales, ya que de otro modo no pueden ponerse en marcha las diversas tareas. En relación con los carismas, la fraternidad de la comunidad mesiánica no se expresa a través de la igualdad, sino de la diversidad. La comunidad única del Espíritu santo se expresa a través de la comunión fraternal y colegial de los que desempeñan las diferentes tareas. La exigencia de un ministerio especial y de una «democratización» de la iglesia han de tener en cuanta el fundamento de la congregación de la comunidad y la finalidad de su misión. Los modelos de la democracia y de la jerarquía aún no expresan esto plenamente. Si la comunidad carismática no se representa a sí misma más que a través de sus tareas especiales, ella creará esta comunión juntamente con estos ministerios. Ella

no querrá reducirlos a lo que es común a todos, ni, por otra parte, podrá verse a sí misma únicamente en los que desempeñan las tareas especiales. Si tomamos de nuevo como punto de orientación el acontecimiento visible de la asamblea de la comunidad, aparecerá con claridad la relación recíproca entre la comunidad reunida y aquéllos que desempeñan los ministerios especiales. Estos cooperan con la comunidad y entre sí. Ambas cooperaciones van unidas entre sí y no pueden ser separadas. En el presbiterio o el consejo directivo de una comunidad, las personas que desempeñan un ministerio especial forman entre sí una *comunidad de servicio.* Esto no puede decirse de los meros dignatarios. Pero todo el que desempeña una función pública en, ante y para la comunidad, ha de participar en esta «asamblea de servicio», tanto la diaconisa como el diácono o el encargado de la juventud, el que se ocupa de enseñar o el que asiste espiritualmente a los enfermos. Esta comunidad de los ministerios especiales debería ser dirigida «fraternalmente», es decir, de un modo colegial, por un director, que ha de elegirse por sus dotes, pero cuya tarea ha de estar al servicio de la comunidad de Cristo. El aislamiento y la separación de esta comunidad de servicio del resto de la comunidad y de su misión global sólo puede ser superada si, con la misma regularidad e intensidad, se celebran *asambleas públicas de toda la comunidad.* La diferenciación sólo puede ser funcional y no puede basarse en el rango social. El reacoplamiento entre los que ejercen ministerios especiales (y la comunidad de servicio que ellos forman) y el pueblo o la totalidad de la comunidad es de importancia vital, tanto para los ministerios como para la comunidad misma. La *dirección presbiteral* de la comunidad no puede separarse de su *comunión sinodal.* Aquí tampoco pueden separarse los diferentes planos de la colegialidad. Sin una continua referencia a la base, los diferentes ministerios y tareas especiales pierden su fuerza. La dirección de las «asambleas de servicio» y de las asambleas de toda la comunidad puede asumirla el sacerdote o el predicador, en la medida en que a su función se le atribuye una importancia especial. Pero el carisma de la dirección de la comunidad y de la responsabilización de la misma también puede encontrarse en cualquier otra persona. También puede ser desempeñada esta dirección de un modo colegial. Lo realmente importante es la unidad de la comunidad y, por consiguiente, la dirección de las asambleas ha de estar orientada hacia ella. Sólo porque la comunidad se reúne para la predicación del evangelio y para escuchar en común la palabra y de ese modo encuentra su unidad en Cristo, se pueden encomendar al predi-

cador otros ministerios en orden a la unidad de la comunidad [26]. Y en cuanto que la comunidad, a través de la eucaristía, celebra su comunión con Cristo, a aquéllos que han sido encargados de este ministerio también pueden encomendárseles otros en orden a la unidad de la comunidad [27]. La conexión entre los ministerios de dirección y los ministerios de la palabra y del sacramento hace manifiesto el sentido de los ministerios de dirección a partir de la unidad de la comunidad. Pero no constituye ninguna ley. El carisma de dirigir y de mantener unida a la comunidad también puede ser desempeñado por otros, y *de facto*, en muchas comunidades, si bien existe un ministerio de dirección sacerdotal o pastoral, es desempeñado con bastante frecuencia por miembros de la comunidad no ordenados.

A la unidad de la comunidad en un lugar pertenece también la unidad entre cada comunidad personal o de lugar y todas las demás comunidades. La comunidad de Cristo está en un lugar determinado y, al mismo tiempo, en todos los lugares. Por eso ella ha de concebir su unidad de un modo suprarregional. Cada comunidad necesita estar en comunión y en armonía con la totalidad de la iglesia, lo cual quiere decir en último extremo, la unidad a través de la predicación y los sacramentos y la fraternidad con la *ecclesia universalis*. Esto puede ser realizado mediante un ministerio representativo de la unidad, ya le llamemos «ministerio de Pedro» o de otra forma. También puede ser realizado por una estructura presbiteral-sinodal desde abajo, es decir, conciliar. Si la unidad de la iglesia es representada por un *ministerio representativo*, este ministerio ha de ser juzgado por su servicio a toda la cristiandad y por su función en pro de la unidad de la iglesia. En otras palabras: el que hable para toda la cristiandad desempeña esta función. También hemos de partir del carisma para llegar al reconocimiento y a la delegación de esta misión, no a la inversa. Si la unidad de la iglesia es representada por *concilios*, su representatividad ha de demostrarse a través de su

26. O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* II, 642: «*La unidad* del ministerio se configura entonces como comunidad *colegial*: todos los ministerios *juntos* forman el *presbyterium*, pero bajo la primacía del ministerio de la palabra».

27. Por parte católica, esto ha sido aducido a menudo como fundamento de la dirección sacerdotal de la comunidad. Por eso su reconocimiento ha de ser también el supuesto de la comunidad ecuménica en la eucaristía. Pero, a nuestro ver, si bien es verdad que la predicación y la eucaristía están en el centro de la comunidad reunida, no han de ser ligados carismáticamente a la dirección de la comunidad. Pues aquel lugar central también puede quedar garantizado cuando la dirección de la comunidad es desempeñada por alguien que no sea sacerdote o pastor.

contribución a la unidad de la iglesia. Ahora bien, si ya una comunidad individual existe a través de sus reuniones alrededor de la palabra y del sacramento cuando los que en ella desempeñan los ministerios especiales representan en las asambleas su comunión entre ellos mismos y con la comunidad, la vía conciliar de rerpresentación de la *ecclesia universalis* aparece como recomendable, pues *con-cilium* viene de *con-calare* [28]. Puesto que este verbo significa «proclamar» y «convocar», *concilium* tiene el significado de *asamblea, reunión.* El congregarse y reunirse sobre la base de la llamada de Dios escuchada en común es el acto fundamental de la iglesia. Ella es *el pueblo de Dios reunido.* Por consiguiente, ella representará su unidad a través de asambleas a todas las escalas: local, regional y universal. El servicio a la unidad de la comunidad de Cristo es, pues, el servicio a sus asambleas. Alcanza tan lejos como llegan las asambleas. Sus asambleas, de acuerdo con la misión de Cristo y la tendencia del Espíritu, son universales y ecuménicas. En consecuencia, la comunidad necesita de estos ministerios ecuménicos y conciliares y ha de descubrir los carismas correspondientes y repartir las oportunas tareas.

6. Pero la unidad de la comunidad carismática no engloba únicamente a todos los que viven en una misma época, sino también a todos los que han vivido en las diferentes épocas de la historia. Por eso, de la representación espacial de la comunidad reunida forma parte también la representación temporal de su unidad a través de la historia. Su *comunión en el tiempo* con los que la antecedieron y los que la seguirán es expresada tradicionalmente mediante la idea de la *sucesión apostólica* y ha quedado fijada a través de la praxis de la imposición de manos. A menudo, el concepto es entendido en un sentido demasiado estrecho. Se alude ante todo a la significación fundamental e irrepetible para la iglesia de todos los tiempos y de todos los lugares de los apóstoles en cuanto testigos oculares de Cristo resucitado. La iglesia está edificada sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas. Pero el llamamiento de los primeros testigos del Resucitado y de los primeros enviados es irrepetible. Para decirlo de un modo más simple: aquéllos *vieron* y creyeron. Ahora bien, ellos predicaron porque *creyeron.* Los hombres a los que llegó su mensaje,

28. H. Küng, *Estructuras de la iglesia,* Barcelona ²1969, 25 ss, muestra con claridad que el concilio no constituye algo especial en la iglesia, sino que, esencialmente, es la iglesia. El modo de existencia de la iglesia es conciliar. Sin reunión no hay iglesia.

escucharon el evangelio y creyeron. Las apariciones pascuales y las visiones a través de las cuales el Resucitado llama a los apóstoles no se propagan, no son comunicables. Pero el evangelio se extiende y la fe en la palabra se repite continuamente y se propaga. La condición de testigos oculares de los apóstoles no es transmisible, pero su estar-al-servicio del evangelio se transmite a toda la comunidad y a todos los creyentes. Por eso hay que distinguir entre el *comienzo* de la iglesia, que tiene lugar a través de los que primero fueron llamados, y la *misión permanente* de la iglesia y de cada cristiano. De aquí que la sucesión apostólica pueda referirse únicamente a la misión de predicar de los apóstoles, no a las apariciones pascuales a través de las cuales fueron llamados. La fuerza y el precepto de la sucesión apostólica vale «para la iglesia como totalidad y, por consiguiente, para cada uno de sus miembros y para el ministerio en el que ha sido colocado por la efusión del Espíritu» [29]. El vocablo «sucesión» ha de mantener la predicación progresiva y los ministerios de la iglesia en la fidelidad a la predicación apostólica y al ministerio apostólico, a fin de que no sea falseado el mensaje de Cristo y los ministerios sean orientados claramente hacia el reino de Dios. Pero la fidelidad a los *comienzos* no es otra cosa que la fidelidad al *origen*, pues la iglesia sólo es *apostólica* en cuanto que es iglesia *de Cristo*. En cuanto fidelidad a los comienzos y al origen, la sucesión apostólica supone al mismo tiempo la fidelidad a la promesa y a la misión. La iglesia no deviene apostólica a través de la rememoración de los primeros apóstoles y la fidelidad a su mensaje, sino ante todo mediante el cumplimiento de la misión que le ha sido encomendada. La iglesia sólo puede ser llamada «apostólica» en la medida en que cumple su misión. Pues la iglesia apostólica es la *iglesia del apostolado* del reino venidero. Desde este punto de vista, sería mejor hablar de una *procesión apostólica* de la iglesia «hasta el fin de los tiempos». La «sucesión apostólica» no es solamente una categoría de legitimación, sino también una categoría que supone una misión. No sólo está orientada hacia atrás, sino también hacia adelante.

La sucesión y procesión apostólicas son características de la *comunidad* mesiánica *en su totalidad*. Por eso afectan también a cada una de las diferentes tareas existentes al interior y delante

29. *Um Amt und Herrenmahl*, 153. Cf. también W. Pannenber, *Die Bedeutung der Eschatologie für das Verständnis der Apostolizität und Katholizität der Kirche*, en *Katholizität und Apostolizität*, suplemento 2: Kerygma und Dogma 17 (1971) 92-109.

de la comunidad. De acuerdo con lo que se ha dicho hasta ahora, no puede existir ninguna alternativa entre la sucesión apostólica de toda la comunidad y la sucesión apostólica de los ministerios especiales. Ahora bien, la reducción de la sucesión apostólica a *un ministerio* aparece como una restricción, tanto de la sucesión del pueblo, como de los demás ministerios existentes en él. La ininterrumpida imposición de manos episcopal no puede ser la única condición para el reconocimiento de la sucesión apostólica de una iglesia. Puede entenderse como un signo visible de la comunión de la iglesia en el tiempo. Pero también lo son la sucesión de los bautismos comunitarios, la comunión a través de la cena del Señor y la predicación ininterrumpida de Cristo —«el mismo ayer, hoy y por siempre». La comunión de la iglesia en el tiempo y a lo largo de los tiempos es ante todo una proposición de fe [30]. La iglesia es preservada en su *identidad* y *continuidad* por la *fidelidad de Cristo* a sus promesas y la presencia del Espíritu santo. El sacrificio de Cristo y su continua intercesión ante el Padre le dan la seguridad de que «las puertas del infierno» no prevalecerán contra ella y de que «permanecerá hasta el fin» (Lc 22, 31-32). Esta perseverancia de la fidelidad de Dios y de la fe puede ser hecha consciente en la comunión histórica de la iglesia a través de signos; en cambio, la continuidad histórica, cualquiera que sea el modo en que se la entienda, no asegura la continuidad de la fidelidad de Dios. Tampoco la sucesión ininterrumpida de los obispos garantiza la identidad permanente de la fe, ni la fidelidad al evangelio apostólico. La *continuidad demostrable históricamente* es un don de la gracia. A la vista de las rupturas y de los cambios habidos a lo largo de la historia, deberíamos reconocerla agradecidamente. La *continuidad de la fidelidad de Dios* creída y confesada es la gracia misma, de la que vive y en la que espera la comunidad mesiánica. Sólo sobre la base de su fe en la preservación por la fidelidad de Dios puede esforzarse también la comunidad por mantener la fidelidad histórica. Su relación con los «padres y madres» no puede ser fundamentalmente diferente de la que tiene con los «hermanos y hermanas». Es una relación espontánea de aceptación y de crítica en la comunidad de la fe. A lo largo de los tiempos, la iglesia es también una comunidad carismática, en la que cada uno tiene su propia experiencia y «todos juntos» viven para el reino venidero. En este horizonte

30. Cf. *Confessio Augustana* VII: «Item docent, quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit». Sobre la cuestión de la *perseverantia sanctorum*, cf. J. Moltmann, *Prädestination und Perseveranz*, Neukirchen 1961.

más amplio, las tradiciones, sucesiones y continuidades históricas hay que considerarlas como fragmentos y anticipos. Pero no pueden restringir ni fijar el marco englobante de la historia del único Espíritu, ni tampoco pueden ser utilizadas en sentido excluyente.

La acentuación especial de la ordenación y de un ministerio consagrado —hasta elevarlo al rango de sacramento— aparece siempre cuando la iglesia adopta la praxis de bautizar a los niños. El bautismo de los inmaduros corre siempre el riesgo de hacer inmadura a la comunidad, pues al bautismo de los niños no puede atribuírsele en cuanto tal ningún valor «vocacional» especial. Al igual que ha de añadirse la confirmación como un complemento, también puede ocurrir lo mismo, dado el caso, con la ordenación, en cuanto acto visible de llamamiento a un ministerio especial. Pero, en el fondo, la confirmación y la ordenación sólo se limitan a desarrollar y a poner de relieve lo que ya ha sido otorgado en el acontecimiento confesional y vocacional del bautismo. En una comunidad de creyentes bautizados, bautismo y confirmación coinciden y las ordenaciones, en cuanto que suponen una delegación especial, guardan una relación todavía más estrecha con el acontecimiento del bautismo. No otorgan una dignidad mayor que la que confiere el bautismo, sino que se limitan a concretizar la llamada.

III. La forma comunitaria de la iglesia

Cuando la comunidad se reúne alrededor de la mesa, entiende su propia misión y distribuye las tareas especiales, surge la *comunión*. ¿Cómo ha de entenderse esta nueva comunión de los creyentes entre sí y en relación con los demás hombres? ¿Surge ocasionalmente bajo la palabra y en los sacramentos a través de los ministerios especiales, o la palabra, los sacramentos y los ministerios especiales apuntan hacia la nueva comunión?

1. *La tarea: la comunión a través de la amistad*

El símbolo de los apóstoles menciona a la iglesia e inmediatamente después, a la «comunión de los santos». Esto se ha entendido en un doble sentido: la *comunio sanctorum* puede significar la comunión con las cosas santas, con los sacramentos. Pero también puede entenderse en un sentido personal, es decir, como la comunión de los hombres santificados, de los que han

sido llamados y justificados [31]. Mientras que en la edad media, la fórmula (entendida en sentido neutro) significaba la participación, en parte en los sacramentos, en parte en los méritos de los santos, Lutero la entendió en un sentido personal. La *congregatio sanctorum* es la «asamblea», la «comunidad», el «pueblo de los cristianos», que vive en una actitud de comunión y de entrega recíproca y que vive asimismo esta entrega de cara a los demás hombres. Por eso, la *Confessio Augustana* traduce la expresión *congregatio sanctotum* por «asamblea de todos los creyentes», pero define esta asamblea únicamente a través del acontecimiento de la predicación genuina del evangelio y del recto uso de los sacramentos [32]. La reunión de los creyentes y el acontecimiento de la palabra y del sacramento son inseparables y se interpretan recíprocamente. Sigue a continuación el principio de que, para que exista verdadera unión dentro de la iglesia es suficiente con que se concuerde en la predicación del evangelio y en el uso de los sacramentos. No es necesario que en todas partes exista absoluta uniformidad en el modo de celebrar las ceremonias, que han sido instituidas por los hombres [33]. Si partimos del conflicto que enfrentó en otro tiempo a las iglesias de la Reforma con la iglesia católica romana, esto hay que entenderlo como una propuesta para la unidad. El principio no basta, sin embargo, para definir con precisión la comunión de los creyentes. Si la palabra y el sacramento constituyen la comunión, esta comunión misma ha de ser puesta también de relieve a través de la armonía y de la entrega recíprocas. Las denominaciones «comunión de los santos» y «asamblea de los creyentes» no expresan aún aquella comunión de los cristianos entre sí en el Espíritu del amor.

Por eso, la declaración teológica de Barmen en su tesis tercera, repite la *Confessio Augustana* VII, pero en lugar de la *congregatio sanctorum* dice lo siguiente: «La iglesia cristiana es la comunidad de los hermanos» [34]. Una «comunidad de hermanos» vive en el Espíritu de la fraternidad y muestra su comunión con el Hijo de Dios, «el primogénito entre muchos hermanos» (Rom

31. Cf. P. Althaus, *Communio sanctorum* I, Gütersloh 1929.

32. *Conf. Aug.* VII: «Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta».

33. *Conf. Aug.* VII: «Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum».

34. *Bekenntnisschriften und Kirchenordenungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, 335 s: «La iglesia cristiana es la comunidad de los hermanos, en la que Jesucristo obra actualmente como el Señor en la palabra y el sacramento a través del Espíritu santo».

8, 29), a través de la convivencia fraterna. Esto rebasa los límites de la reunión de los creyentes para predicar el evangelio y recibir los sacramentos, si bien tiene aquí su fuente, y engloba la vida entera, las relaciones recíprocas, la representación vicaria de los otros y la acción en común. La expresión «comunidad de los hermanos» alude al nuevo modo de vivir. En el nuevo testamento, éste es contrapuesto a menudo a las circunstancias sociales del entorno. En la comunidad de los hermanos cesan la tiranía y la esclavitud: «No ha de ser así entre vosotros» (Mt 20, 26). En la comunidad de los hermanos dejan de existir la avaricia y la propiedad privada: «Y todos los que creían vivían unidos, teniendo todos sus bienes en común; pues vendían sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos según la necesidad de cada uno. Diariamente acudían unánimemente al templo y partían el pan en las casas» (Hech 2, 44-46). En la comunidad de los hermanos queda suprimido todo privilegio social, cultural, racial y sexual: «Porque todos sois uno en Cristo Jesús... herederos según la promesa» (Gál 3, 28.29). La comunidad de los hermanos proclama el reino de Dios a través de su nuevo modo de vivir, que supone una alternativa frente al entorno social.

El término *fraternidad* supera el lenguaje de los señores y de los privilegiados, pero abarca únicamente el sexo masculino, aunque, naturalmente, pretende ir más allá y alude a la comunidad de todos los creyentes, hombres y mujeres, así como a la comunidad de todos los hombres. Por eso el concepto de «amistad» parece expresar mejor la realidad a la que nos referimos. La amistad es una asociación o una unión libre. La amistad es una nueva relación que va más allá de los papeles o funciones sociales. La amistad es una relación abierta que propaga los sentimientos de benevolencia, ya que asocia el afecto y el respeto. La *congregatio sanctorum*, la comunidad de los hermanos, es propiamente la comunidad de los amigos, que viven en la amistad de Jesús y propagan los sentimientos amistosos en la sociedad, en la medida en que tratan a los desamparados con afecto y a los despreciados, con respeto[35]. Nadie puede escoger sus hermanos y hermanas. La fraternidad no es revocable. Incluso en medio del conflicto, continuamos siendo hermanos de nuestros hermanos. La amistad implica una decisión libre y cada uno puede escoger sus amigos. Considerada desde el punto de vista humano, la amistad es revocable. La vida en la amistad de Jesús está enraizada, sin embargo, en la entrega libre de su vida «por sus amigos». Por eso

35. Cf. cap. 3 § 6.

la frialdad no puede destruir esta amistad de Jesús. Los suyos permanecen en su amistad aunque ellos mismos se hagan amigos de otros. La libertad de la que surge esta amistad no es, por consiguiente, un capricho privado, sino la liberación para la nueva vida, sin la cual ninguna de las otras libertades puede existir. La amistad a la que lleva esta libertad es el «concepto concreto de la libertad», sin el cual todas las demás amistades no tienen ningún valor. A diferencia del concepto de «amigo», el concepto de «hermano» implica un destino inevitable de fraternidad, incluso en medio de los conflictos. Hace necesario el amor fraterno. El concepto de «amigo», a diferencia del anterior, subraya la libertad. Rectamente entendido, el amigo es el «que ama en la libertad» [36]. Por eso el concepto de «amistad» expresa de la mejor manera posible la relación liberadora con Dios y la comunión de los hombres en el Espíritu de la libertad.

Ahora bien, ¿se realizan la comunión y la amistad en la iglesia? ¿qué forma han adoptado y cuál pueden adoptar? De la comunión con Cristo ha surgido la iglesia. De la comunión nacerá de nuevo. De la fraternidad con Cristo brotará la comunidad de los hermanos. Ella cobrará nueva forma a partir de la fraternidad. Los amigos viven de la amistad de Jesús. Ellos serán transformados a partir del Espíritu de la amistad. La iglesia superará sus actuales crisis, no a través de una reforma en la administración de los sacramentos, ni mediante una reforma de los ministerios, sino a través del renacimiento de una comunión concreta. Las necesarias reformas en la evangelización y en la administración de los sacramentos, la inevitable reforma de los ministerios en la iglesia habrán de partir del renacimiento de la comunión y de la amistad en la base. Lo uno no puede existir sin lo otro, pero el punto de partida está en la comunidad y en su comunión. La comunión a través de la palabra y el sacramento, de la profesión de fe, de la institución y de la jerarquía perderían su sentido y se convertirían en formalismos con los que ya no puede uno identificarse, si se perdiese la comunión en la base y la amistad no se recuperase empezando desde abajo.

36. Así definía K. Barth la realidad de Dios: «El ser de Dios en cuanto que ama en la libertad»: cf. *Kirchliche Dogmatik* II/1, § 28, 288 ss. Con ello se alude a Dios como amigo del hombre.

2. *Iglesia nacional y sectas*

La primitiva cristiandad fue considerada en un principio como la «herejía de los nazarenos» (Hech 24, 5.14; 28, 22) y fue tratada como una escuela o facción religiosa interior del judaísmo, al igual que los fariseos, los saduceos o los esenios [37]. Sólo cuando la cristiandad rebasó las fronteras del judaísmo de la sinagoga, apareció como una formación independiente y autónoma. La cristiandad recogió el concepto de *ekklesía*, que originariamente designaba la asamblea política de todos los ciudadanos de pleno derecho. No se entendió a sí misma como sinagoga cristiana, ni como una secta más entre los muchos cultos existentes en la antigüedad. A través de la autodenominación de *ekklesía*, la cristiandad apareció como un *tertium genus* entre judíos y paganos, y formó una comunidad autónoma. Los cristianos emigraron en espíritu y en la praxis de la sinagoga, así como de las religiones populares, nacionales y privadas y formaron algo nuevo: la iglesia. Esto llevó a que la sinagoga les reprochase ser una secta, y a que los paganos les hiciesen el reproche de ser ateos. Pero, de la comunidad judeo-cristiana primitiva y de las comunidades de judíos y paganos que surgieron a continuación, nacieron en seguida comunidades exclusivamente compuestas por cristianos procedentes de la gentilidad. Por eso, la misión y propagación del cristianismo entre los paganos llevaron rápidamente a aquella opción fundamental que podríamos llamar la opción por una *iglesia abierta al mundo.* Puesto que, prescindiendo de los territorios limítrofes, el ecúmene dominado por el imperio romano se presentaba como «el mundo», el tránsito a la *iglesia imperial* iniciado por el emperador Constantino no fue entendido como una innovación peligrosa, si bien las consecuencias de ello fueron bastante graves. Para la *iglesia del imperio,* el imperio romano estaba abierto a la misión y a la propagación del cristianismo. Pero ella estaba obligada a adoptar en contrapartida el papel de *religión* oficial *del estado,* papel que era necesario desde el punto de vista político para la integración de los diferentes pueblos en el imperio romano [38]. La iglesia se convirtió en la *religión de la sociedad* y, como tal, en elemento integrante del orden social. Con la cristianización del imperio romano, la iglesia perdió la forma

37. Cf. sobre esto, H. Küng, *La iglesia,* 290 ss.
38. J. Moltmann, *Crítica teológica de la religión política,* en J. B. Metz-J. Moltmann-W. Oelmüller, *Ilustración y teoría teológica,* Salamanca 1973, 11 ss.

visible y peculiar de la comunidad cristiana. La comunidad de los cristianos y la de los ciudadanos coincidían. Así pues, la iglesia ya no se organizó a través de comunidades autónomas y espontáneas, sino por regiones y territorios, diócesis y parroquias, en orden a la asistencia espiritual del pueblo. Ambas cosas van íntimamente ligadas. De acuerdo con la doctrina antigua de la sociedad, la más elevada tarea de la sociedad es mostrar la veneración debida a los dioses de la *polis*, pues de su favor dependen el bienestar y la paz del país. Cuando la iglesia cristiana se transforma en promotora de la religión de la sociedad, asume esta función, se convierte en *cultus publicus* y en guardiana de los *sacra publica* de la sociedad. Por eso su organización se acomoda a la de la sociedad. Los distritos eclesiásticos se organizan de acuerdo con la división civil del territorio y los actos de la iglesia tienen un carácter público. Los ministerios del párroco y del obispo se convierten en cargos públicos, en autoridades. La fe del pueblo sólo es practicada entonces a través de la participación en los actos públicos de la iglesia. La comunión eclesial se transforma en una comunión *con* la iglesia, en lugar de ser *en* la iglesia. Los sacramentos mesiánicos de comunión, el bautismo y la eucaristía, son relegados a segundo término por las «acciones ministeriales» eclesiásticas, tales como el bautismo de los niños, la confirmación, la bendición nupcial y el entierro, o bien son interpretados en el sentido de la asistencia religiosa del pueblo.

Este camino desde la iglesia abierta al mundo a la iglesia del imperio determina todavía hoy la estructura y la organización de la iglesia en las naciones viejas, «cristianas». En cambio, la reforma había descubierto el *principio comunitario* y estaba dispuesta a abandonar el vocablo «iglesia» y a sustituirlo por el de «comunidad». Pero la consolidación de la Reforma en las iglesias nacionales protestantes y las subsiguientes guerras de religión dieron origen a otro principio: *cuius regio, eius religio*. De ese modo, hacia el exterior, se creó una separación entre las confesiones en lucha; pero, hacia adentro, las confesiones quedaron convertidas en las *religiones políticas* de sus países respectivos. Un soberano, una iglesia nacional, una universidad nacional definían al estado unitario confesional. La unidad entre la comunidad de los cristianos y la de los ciudadanos permaneció conservada. El largo camino desde la iglesia comunitaria abierta al mundo a la iglesia «asistencial», cerrada desde el punto de vista social y territorial, determina la situación actual de la cristiandad en estas tierras. En este camino se perdió la forma comunitaria especial de la iglesia, pues, en esta «iglesia para el pueblo», apenas se puede hablar de «comunión», «fraternidad» y «amistad».

Considerada ella misma como una «herejía judía», la cristiandad conoció *herejías* desde el principio en su propio ámbito, como lo atestiguan las cartas de san Pablo. Advertencias contra los falsos profetas y doctores se encuentran a menudo en el nuevo testamento. Pero sólo a partir de la constitución de la iglesia del imperio se empezaron a utilizar procedimientos autoritarios, con ayuda del estado, contra los herejes. En este contexto son particularmente importantes aquellas herejías y sectas que dirigían sus ataques contra la iglesia del imperio [39]. En el camino hacia la iglesia del imperio, la cristiandad se vio forzada a alejarse cada vez más de sus orígenes. Por eso surgieron en este camino las *sectas reformadoras,* que querían el restablecimiento de la comunidad auténtica y rechazaban la mundanización de la gran iglesia, asimilada al emperador y al imperio. En el camino hacia la iglesia del imperio, la cristiandad abandonó el ardor de su esperanza mesiánica. La esperanza se interiorizó y quedó convertida en una esperanza del alma, y su cumplimiento quedó desplazado al más allá del cielo. Por eso surgieron a lo largo de este camino aquellas *sectas proféticas* que, en virtud de su espera del inminente fin del mundo, invitaban a la negación del mundo y a la rebelión. Su crítica al «mundo» incluía también a la iglesia. Ambos tipos de sectas fomentaban la vida comunitaria de un modo extraordinario. Sus miembros se consideraban a sí mismos como elegidos y sufrían de buen grado la persecución, la exclusión de su comunidad.

Las *sectas reformadoras* glorificaban la edad áurea de la comunidad primitiva y protestaban contra la secularización de la iglesia. En estos grupos se vivía una relación directa con Jesús a través de una experiencia carismática del Espíritu, que se traducía en una ética de la imitación. El sermón de la montaña, entendido como «ley de Cristo», no permitía ningún compromiso con la moral estatal. La autoridad objetiva del sacerdote fue impugnada en favor de la autoridad interior del Espíritu y el valor de los instrumentos objetivos de la gracia fue puesto en tela de juicio al subrayarse el aspecto personal de la fe. A los ojos de estas comunidades, la iglesia del imperio no aparecía como la «esposa de Cristo», sino como la «ramera del Anticristo». En la lucha entre las sectas reformadoras y la gran iglesia, de lo que se trataba

39. Cf. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen,* Tübingen [3]1923. No obstante, aquí no seguimos su tipología sociológica de los grupos «agresivos», «tolerados» y «asimilados», sino la tipología de K. Schäferdiek, art. *Sekten,* en RGG[3] V, 1658-1661, más acertada desde el punto de vista teológico.

era de la «verdadera iglesia», de la auténtica comunidad de Jesús. No ha existido ninguna iglesia imperial, nacional o popular que no haya llevado en su trasfondo esta alternativa simultánea de las sectas reformadoras.

Las *sectas proféticas* no se remontaban desde las formas decadentes del cristianismo a su auténtico origen, sino que, más allá de los orígenes y de la historia, pretendían anticipar la consumación, la plenitud del cristianismo. La promesa del Espíritu, que llevará a su plenitud la obra de Jesús, ha llevado al espiritualismo cristiano. Desde Montano aparecieron siempre nuevos profetas, que se presentaban a sí mismos como los portadores del Espíritu anunciados por Cristo. La promesa del reino de Dios, en el que la iglesia ya no tendrá razón de ser, ha conducido al mesianismo cristiano y postcristiano. Estas sectas se entienden a sí mismas como precursoras de la autorrealización del cristianismo en el Espíritu y, por consiguiente, de la autosupresión de la iglesia en el reino de Dios. Puesto que el cristianismo, en virtud de su esperanza mesiánica, se trasciende a sí mismo y trasciende a la iglesia, las sectas proféticas y mesiánicas aparecen siempre que la iglesia abandona su esperanza en el reino venidero. La lucha entre iglesia imperial y sectas proféticas es una lucha por la forma creíble de la esperanza cristiana. No ha existido ninguna iglesia establecida sin que, al mismo tiempo, estas sectas cristianas formulasen en su subsuelo esta alternativa.

El conflicto entre la gran iglesia y las sectas no fue nunca puramente teórico. Comenzó ya en la época preconstantiniana con motivo de la persecución de los cristianos. En las diferentes actitudes de los cristianos ante la persecución de que eran objeto por parte del estado se libró la batalla por la verdadera iglesia, el seguimiento de Cristo y la fidelidad a la esperanza. Posteriormente, el conflicto surgió con motivo de las transformaciones de las estructuras sociales a las que se había acomodado la iglesia. En el tránsito desde el feudalismo a la burguesía en el siglo XI, surgieron en los estados de Lombardía y del sur de Francia movimientos laicistas de reforma. Los cátaros, los valdenses y los albigenses crearon iglesias comunitarias que, llevando a sus últimas consecuencias el seguimiento de Jesús, se rebelaron contra la alianza entre el papa y el emperador. En la época en que se generalizó el absolutismo, las sectas reformadoras y proféticas se multiplicaron. Con la eclosión del mundo burgués desde los comienzos de la Ilustración, ambos tipos de sectas se han extendido hasta tal punto, que se han convertido en la signatura del cristianismo moderno. Las «situaciones confesionales», las transformaciones so-

ciales y los cambios culturales crean un sentimiento de inseguridad al interior de la «iglesia para el pueblo» y sacan a la luz pública a aquellas comunidades cristianas que desde el principio han representado una alternativa frente al cristianismo de la gran iglesia.

En la cristiandad, la opción por la iglesia oficial y estatal ha sido siempre objeto de grandes polémicas. Siempre ha tenido una u otra alternativa. Por eso, al investigar la historia de la iglesia, es conveniente considerarla al mismo tiempo como una historia de las sectas y examinar juntamente ambas formas del cristianismo, a fin de tener una visión completa del mismo. Un cristianismo que se aleja de sus orígenes para adaptarse al estado, provoca necesariamente un cristianismo reformista. Un cristianismo que abandona su esperanza mesiánica, da lugar necesariamente a un cristianismo profético. En el cisma entre la gran iglesia y las «sectas», aquélla deviene sectaria, ya que reprime los elementos fundamentales de la verdad cristiana. A la inversa, tanto las sectas reformadoras como las proféticas, con su crítica a la mundanización de la iglesia, eliminan también los elementos (abiertos al mundo) de la misión y del amor cristiano. Teniendo en cuenta esto, de lo que se trata no es de una mera adición de los diferentes elementos de verdad, sino solamente de hacer que la iglesia de Cristo adopte una forma comunitaria que resulte creíble para el mundo actual. La disolución de la única iglesia de Cristo en una pluralidad de sectas no es una solución, pues las grandes iglesias y las sectas viven de su impugnación recíproca y, justamente por eso, impiden la formación de una comunidad de Cristo auténticamente creíble.

3. *Iglesia en el mundo y comunidades religiosas*

La cristiandad primitiva se reunía como iglesia bajo la predicación apostólica del evangelio. Ahora bien, los cuatro evangelios relatan la historia del Jesús terrestre, que llamó a sus discípulos en su seguimiento y a vivir una vida en común, y les exhortó a romper con todas las otras ataduras sociales (Mt 10, 34 ss y par)[40]. La llamada a la nueva comunidad del Resucitado y al seguimiento del Crucificado, el llamamiento al nuevo pueblo de Dios y el llamamiento a ser discípulos de Jesús, están contenidos simultáneamente en la predicación de Cristo y han de ser realizados a

40. Cf. A. Adam, art. *Christliches Mönchtum*, en RGG³ IV, 1072-1081.

través de una misma praxis[41]. A medida que las comunidades crecían, esto se hizo cada vez más difícil. Por eso, a la vez que se optó por una *iglesia abierta al mundo*, surgió el *ascetismo* cristiano y el régimen de vida *anacoreta*. Ejemplos de una imitación de Jesús demostrada a través de una renuncia al mundo se pueden encontrar desde el principio en la comunidad cristiana. La cristiandad ha existido siempre bajo ambas formas de vida: como iglesia en el mundo y a través de una imitación más estricta de Jesús. El ejemplo de los discípulos —«Nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido» (Mt 19, 27)— actuó como un fermento crítico al interior de la gran iglesia. Los primeros *ascetas peregrinantes* (Didajé 11, 5 ss) se entendían a sí mismos como discípulos de Jesús y se convirtieron en portadores de la misión. A través de su condición de apátridas, seguían el ejemplo del Hijo del hombre. Su celibato les daba libertad para consagrarse totalmente al servicio de Cristo. De acuerdo con la norma del sermón del monte, buscaban la justicia perfecta a través de una entrega total a la misión de Cristo.

Siguiendo el ejemplo de Antonio, los *eremitas* cristianos abandonaron el mundo y marcharon al «desierto» para, al igual que Jesús, luchar con el demonio y conseguir el acceso al mundo celeste. Su huida del mundo era el precio de esta lucha. Las primeras formas de vida comunitaria en los claustros fueron inspiradas por Pacomio. Los cultos en común, la comunidad de bienes, la comida, el trabajo y la oración en común, regulaban la vida de estas comunas cristianas. Aunque en el primitivo monacato cristiano estaban vivas algunas concepciones extracristianas procedentes de la *stoa*, la gnosis y el maniqueísmo, el impulso fundamental provenía de la imagen de la comunidad de los discípulos que muestran los evangelios. La vida monacal en perfecta pobreza, obediencia y castidad y en una continua oración realizaba la comunión con Cristo de un modo mucho más claro que la mera participación en las ceremonias de la gran iglesia. En occidente, los claustros se convirtieron en centros de la vida eclesial y de las estructuras u organizaciones de la iglesia. Al igual que los mon-

41. En nuestra época, D. Bonhoeffer ha llamado la atención al protestantismo sobre este problema y ha sugerido una nueva praxis comunitaria: cf., *Vida común*, Buenos Aires 1968, *El precio de la gracia*, Salamanca 1968. Cf. a este respecto, G. W. Weber, *Gemeinde in East Harlem*, München 1963; *Treffpunkt Gemeinde*. Jugend im Gemeindeaufbau, München 1965; *The church for others*. Two reports on the missionary structure of the congregation, Ginebra 1967; *The new community in Christ*. Essays on the corporate christian life, ed. por J. Burtness, Minneapolis 1963.

jes peregrinantes fueron los portadores de la misión, las comunidades de los claustros trabajaron en la cristianización del pueblo a través de la instrucción, la asistencia espiritual y la educación. Aquí radica la gran importancia dada por Benito de Nursia a la *stabilitas loci* de los monjes en las épocas agitadas de la migración de los pueblos. Desde la reforma de Cluny en el siglo X, las órdenes religiosas trabajaron además por la liberación de la iglesia de la dominación de los señores feudales y de los emperadores cristianos. La lucha medieval por la *libertas ecclesiae* fue sostenida sobre todo por los claustros. En esta lucha, el celibato adquirió una significación política, ya que hacía posible la obediencia indivisa a la iglesia y al papa. La «vida en común» de los claustros tuvo también influencia sobre los laicos. Surgieron congregaciones religiosas de laicos, que tomaron de los claustros el régimen de comunidad de bienes. Otras congregaciones de laicos se dedicaron a la asistencia de los enfermos, a la beneficencia, a dar sepultura a los muertos y a otras necesidades sociales. Los «hermanos de la vida en común» formaron células de comunas cristianas en las ciudades.

Cuando en el siglo XI, las exigencias de pobreza evangélica y de una imitación más estricta de Jesús fueron elevadas a norma de vida de las comunidades cristianas por los cátaros y los valdenses y realizadas forzosamente fuera de la gran iglesia y en contra de los poderes políticos, las *órdenes mendicantes* recogieron esta idea y la llevaron a la práctica al interior del laicado. Los ideales de sencillez y de vida en común fueron llevados al pueblo, a fin de hacer posible a los laicos el acceder a la condición de miembro de pleno derecho de la iglesia. Así, el llamamiento a seguir a Jesús y a una vida en común, a través de los claustros y de las órdenes religiosas, influyó en la gran iglesia y provocó continuas reformas en la forma de vida comunitaria de la iglesia. Cualesquiera que fuesen las concepciones elitistas ligadas a esta «vía más elevada» hacia la perfección cristiana, que se diferenciaba del camino de los simples creyentes, lo cierto es que, por lo que respecta a la evolución histórica, los eremitas y cenobitas, los ascetas peregrinantes, las comunidades de los claustros y las congregaciones de laicos han de ser considerados como grupos innovadores al interior de la gran iglesia. Sin ellos, la iglesia abierta al mundo quizá se habría transformado sin resistencias en una religión social. Ahora bien, a través del seguimiento de Cristo vivido de un modo consecuente, permanecieron vivas en ella la resistencia en el nombre del Cristo crucificado por los poderosos y la esperanza en el reino de Dios que transformará el mundo.

La Reforma produjo una crisis en el monacato y en la vida de los claustros, que terminó con su extinción en los países evangélicos. El motivo de esto no hay que buscarlo en la decadencia de la disciplina de los claustros, sino en la doctrina de la justificación de los reformadores: todo cristiano bautizado, todo creyente, está llamado a ser un verdadero cristiano. Por eso no se dan dos vías diferentes dentro de la existencia cristiana. Para la fe que justifica dejan de existir las diferencias entre el estado religioso y el estado laical. Todo cristiano, en la medida en que ha sido llamado, tiene su propia vocación, tanto en lo que respecta a los asuntos mundanos como en lo que se refiere a las tareas eclesiales. La llamada a seguir a Cristo, a la vida comunitaria y a los ministerios especiales que los religiosos reivindicaban para sí, es válida, por consiguiente, para toda la comunidad. En lugar de la doble forma de vida de la cristiandad, es decir, en el claustro y en el mundo, aparece el *principio de la unidad de la comunidad.* El rechazo del monacato y de la vida del claustro hecho por la Reforma no debía llevar a una mundanización del cristianismo, sino que se entendía a sí mismo como el ataque más radical al mundo. El seguimiento de Cristo, la ascesis y la fraternidad han de vivirse en medio del mundo, no lejos de él. No obstante, las iglesias de la Reforma, prescindiendo de las «iglesias bajo la cruz» y de las «comunidades de refugiados», apenas han podido realizar el principio de la comunidad espontánea o libre. Al rechazo colectivo e inequívoco del monacato y de la vida del claustro no correspondió un rechazo igualmente colectivo e inequívoco de la iglesia territorial y dedicada a la «asistencia religiosa del pueblo». No se logró superar aquella doble forma de vida de la cristiandad y crear la comunidad como forma inequívoca de vida. Las iglesias nacionales protestantes cayeron contra su voluntad en una dependencia de la autoridad y de la sociedad más profunda que la que habían sufrido hasta entonces. Faltó una alternativa al cristianismo nacional, como la que habían representado los grupos que planteaban la necesidad de un seguimiento radical de Cristo. Sólo el movimiento pietista intentó una renovación reformadora de las iglesias nacionales protestantes.

Esta breve panorámica histórica nos permite concluir que la cristiandad está necesitada de la existencia y del ejemplo de los grupos que plantean el seguimiento de Cristo de un modo radical a medida que va desarrollando formas de vida cristianas de carácter masivo. En las grandes iglesias organizadas territorialmente se pertenece a la iglesia por el simple hecho de haber nacido en ella. Decidirse por el seguimiento de Cristo y la vida en

común implica una opción personal. El cristianismo de las grandes iglesias sólo puede ser vivido a través de compromisos con los deberes y obligaciones familiares, profesionales, sociales y políticos. En las comunas cristianas se intenta vivir una entrega radical y sin compromisos. En las parroquias de las grandes iglesias, la fraternidad y la amistad cristianas resultan difíciles de realizar, ya que las personas apenas se conocen entre ellas y sólo se concibe la confianza mutua en casos extremos. En cambio, en las comunidades pequeñas, las posibilidades y energías de los individuos pueden ser liberadas y activadas. En las parroquias de la iglesia que se dedica a la «asistencia religiosa» del pueblo, la tutela de los inmaduros difícilmente puede superarse a través de una comunicación unilateral «de arriba abajo». En las comunidades, el cambio de impresiones entre los miembros y la colaboración entre ellos está en primer plano.

La iglesia secular se ha entendido siempre a sí misma como una fuerza (inmanente al sistema) de cristianización del pueblo y como una fuerza transformadora de sus condiciones de vida. Por otra parte, ella no podía prescindir de los compromisos. En la vida de la cristiandad, esto ha llevado a menudo al abandono del sermón del monte por parte de la iglesia. Si con el sermón del monte «no se puede gobernar ningún estado» (Bismarck), tampoco se puede vivir en un estado siguiendo sus enseñanzas. Las grandes iglesias se ven obligadas a establecer concordatos o pactos con el estado y con la sociedad si quieren tener una cierta libertad de acción. Aparte de esto, han de adaptarse a las opiniones predominantes entre sus miembros. Por eso son relativamente inmovilistas. No se les puede exigir demasiado. Siempre han existido «héroes» en la iglesia, pero raras veces se ha dado una «iglesia heroica» (K. Rahner). Para orientarse a partir de Cristo y del reino de Dios, la iglesia en el mundo necesita del ejemplo de los grupos radicales, que dan testimonio de la libertad de Cristo con más claridad que los dirigentes de la iglesia y con más radicalidad que las masas. Toda fuerza de transformación inmanente al sistema necesita orientarse a partir de una alternativa trascendente al sistema. Por eso, mientras existan grandes organizaciones eclesiásticas, es necesario contar con formas de vida alternativas llevadas a la práctica por algunos cristianos. Estas formas de vida han de ser reconocidas, así como su crítica a las iglesias nacionales y populares. No deben ser reprimidas como si fuesen grupos marginales e irregulares. Para las grandes iglesias, son de una importancia vital y hay que aceptarlas como «pioneras». Pero, a la inversa, toda alternativa trascendente al sistema —negación del

mundo y actitud de resistencia— es inoperante si no se la refiere a las fuerzas de transformación inmanentes al sistema. Los grupos radicales y las comunidades cristianas de acción espontánea se encierran a sí mismos en un gueto social cuando se niegan a llevar su movimiento de reforma a la iglesia y a la sociedad. Sin las grandes iglesias, estos grupos no tendrían ninguna base sobre la que actuar. Sin una acción sobre la iglesia abierta al mundo, la praxis de la renuncia al mundo pierde su referencia al mundo. Por eso las grandes organizaciones eclesiásticas no deben intentar poner a estos grupos bajo su control. De otro modo, destruirían sus propias fuerzas renovadoras. Pero aquellos grupos tampoco han de adoptar una actitud de rechazo ante la gran iglesia, ni han de salirse de ella. De lo contrario, perderían su propia razón de ser. Las grandes iglesias y los grupos renovadores se necesitan mutuamente en una especie de doble estrategia, en tanto no pueda ser llevado a la práctica el *principio de la unidad de la comunidad.*

4. *La doble estrategia y el principio de la unidad de la comunidad*

Que las grandes iglesias territoriales están hoy en crisis, no es ninguna novedad. Las viejas iglesias populares poseen todavía un gran dispositivo destinado a la asistencia religiosa del pueblo, que consta de diversas fuerzas especializadas y adiestradas para los distintos ministerios, pero, no obstante, cuentan cada vez menos con un pueblo al que asistir. La indiferencia hacia la iglesia va en aumento, la apostasía silenciosa se extiende cada vez más. La identificación de los hombres con esta iglesia va disminuyendo progresivamente. Los cultos cuentan con poca asistencia. A causa de la contribución eclesiástica o de otros motivos, irrelevantes en sí mismos, muchos hombres abandonan la iglesia. Las posibilidades que tiene la iglesia de influir sobre la sociedad disminuyen a ojos vistas. Los párrocos ya no se sienten «apoyados» por la comunidad y a menudo luchan en solitario por «acercarse» a los hombres. En muchas iglesias, el número de vocaciones sacerdotales ya no cubre las necesidades de las parroquias. La movilidad de la población en los países industriales y las emigraciones masivas a las grandes ciudades en los países en desarrollo hacen cada vez más inoperante a la iglesia organizada territorialmente. Cuanto mayor es la cultura y la autonomía de los hombres, tanto menos soportan un papel meramente pasivo de oyente o de espectador en el culto. Incluso en los pueblos co-

mienza a disolverse la antigua unidad entre la comunidad de los ciudadanos y la comunidad de los cristianos.

Pero estos fenómenos de recesión eclesiástica serían considerados unilateralmente como crisis si no se tuviesen en cuenta los correspondientes contramovimientos dentro de la cristiandad. Mientras que, *en el aspecto cuantitativo*, se manifiesta un descenso en la vida eclesial, en muchas iglesias se descubre una *calidad* cada vez mayor de la vida cristiana. El número de los que asisten al culto disminuye, pero el número de los que participan en la eucaristía aumenta. El número de miembros pasivos de la iglesia desciende, pero el número de los que participan activamente en seminarios sobre la fe, cursos teológicos, ejercicios espirituales y jornadas de meditación va en aumento, así como el número de los que se comprometen en las comunidades, en la *caritas* y en la diaconía, en las actividades litúrgicas, pastorales, diaconales y políticas. En la medida en que la iglesia «asistencial» deviene inoperante y no está ya en situación de influir en la vida cristiana y de guiarla, surgen procesos de independización y muchos cristianos toman conciencia de la propia responsabilidad. La atrofia interna de la iglesia popular viene contrapesada por un «mercado de posibilidades» del compromiso cristiano concreto y libre en muchos ámbitos de la vida[42]. ¿Quiere esto decir que la terapia que ha de curar la crisis de la iglesia popular ha comenzado ya? ¿Llevará esta evolución a una sustitución de la iglesia popular tradicional por una iglesia basada en la comunión espontánea? ¿Iniciará con ello la cristiandad el camino, elegido por ella misma, hacia el gueto social del «pequeño rebaño»?

Las primeras tentativas de responder a las crisis de las iglesias territoriales con una *reforma de la iglesia* vinieron *de arriba*. A través de los programas, «iglesia para el mundo», «iglesia para los otros» e «iglesia para el pueblo», las instituciones de la iglesia querían abrirse a las nuevas necesidades de los hombres. Evidentemente, con ello se aludía a que la iglesia debía liberarse de la preocupación por su propia conservación como institución para consagrarse sin reservas a las necesidades de los hombres. Pero, como muestran aquellas fórmulas, se partía de una iglesia separada de «los otros», «del mundo» y «del pueblo», y se intentaba tender un puente entre ambos. La mentalidad elitista en que se basan estos programas es bien patente. Con los programas de acción para la misión y la diaconía se abordaba una situación

42. Cf. *In Aengsten und siehe wir leben*. Antworten und Angebote. Deutscher Evangelischer Kirchentag Frankfurt 1975, Stuttgart 1975.

que había cambiado. Las funciones pastorales se especializaron y los párrocos especializados fueron reunidos en grupos. Surgieron párrocos especiales para los hospitales, las prisiones, para la radio, la televisión, los militares, los policías, los marinos, los hombres, las mujeres, la juventud, la misión, la actividad ecuménica, la diaconía, etc. La presencia de la iglesia, esto es, de la iglesia oficial, se especializó para responder a la diferenciación de la vida moderna. Esta reforma de la iglesia partió de la reforma de los ministerios eclesiásticos, no de la comunidad. Si se sigue pensando en una iglesia dedicada a la asistencia religiosa del pueblo, estas adaptaciones a las nuevas necesidades del pueblo son inevitables. Pero estos intentos apenas han acercado a la iglesia al pueblo, ni a la inversa. El letargo del gran número de miembros pasivos de la iglesia raras veces pudo ser superado. A menudo fue robustecido por el descargo de sus propias responsabilidades, que fueron asumidas por colaboradores eclesiásticos profesionales. Pero, por otra parte, justamente a través de la diferenciación de las propuestas eclesiásticas hechas desde arriba, surgieron procesos de independización de los que participaban desde abajo, que han dado lugar a un gran número de grupos nuevos.

Sin duda alguna está justificada la impresión de las iglesias populares, de que la privatización del ser-cristiano, por una parte, y la institucionalización de la gran iglesia, por otra, se condicionan y se robustecen recíprocamente y amenazan la vida real de la comunidad concreta. No obstante, entre el individuo y las grandes organizaciones eclesiásticas, que le resultan muy complicadas, se encuentra una amplia gama de intereses, de colaboración y de compromiso en ámbitos bien visibles y abarcables. Otros intentos de abordar las crisis de las instituciones eclesiásticas proceden de la *reforma de la comunidad desde abajo.* De entre la multitud de tentativas realizadas, citemos únicamente aquí a modo de ejemplo las comunidades de base y el trabajo comunitario. Las *comunidades de base* han surgido en los últimos años casi simultáneamente en muchos países y confesiones [43]. Su centro de gravedad está en Latinoamérica. De los experimentos brasileños con comunidades de base, en los que los laicos se dedicaron a la evangelización y a la catequesis de los adultos, nació un movimiento que se extendió por todo el continente. Hay parro-

43. Sobre el movimiento de las comunidades de base en el ámbito católico da un excelente informe la revista Concilium 104 (1975) 5. Sobre la separación creciente entre el clero y los laicos en la iglesia católica, cf. J. K. Hadden, *The gathering storm in the churches,* New York 1970.

quias con más de cuarenta comunidades de base. Estas comunidades llenan el espacio territorial abarcado por la organización de la gran iglesia con su propia vida. La segunda asamblea general del episcopado latinoamericano, celebrada en Medellín en 1968, apreció estas comunidades en su justo valor: «La comunidad de base es el núcleo primario, fundamental de la iglesia, que ha de asumir en su propio plano la responsabilidad de la riqueza y de la propagación de la fe, así como del culto que la expresa. En consecuencia, es la célula básica para la estructuración de la iglesia, el centro de la evangelización y, en el momento actual, el punto de partida fundamental para la elevación y el desarrollo del hombre»[44]. Las características de las comunidades de base son difíciles de resumir, ya que ellas adquieren múltiples formas. Pero lo esencial en todas ellas parece ser lo siguiente:

1. la reunión espontánea de los miembros en una comunidad cristiana;
2. la comunidad de dimensiones abarcables, en la que puedan vivirse la amistad recíproca y la entrega común a una tarea concreta;
3. el despertar de fuerzas creadoras en cada uno y la supresión de todo privilegio;
4. la autonomía en la organización de la vida espiritual y comunitaria;
5. la concentración colectiva en peculiares tareas cristianas dentro de la sociedad, sea en el ámbito de la evangelización o en el de la liberación de los explotados y oprimidos;
6. la reducción de la piedad a un cristocentrismo sencillo y de la teología a la reflexión sobre la nueva praxis cristiana.

Muchas comunidades de base están dirigidas por laicos, que ocasionalmente cuentan con la ayuda de un sacerdote. En su inmensa mayoría, se encuentran entre la población pobre, son menos abundantes entre la clase media y no existen en absoluto en la clase alta. En un principio se practicaba en estas comunidades el culto de la palabra de Dios, la oración comunitaria y la ayuda recíproca; posteriormente también se administran en ellas los sacramentos. Las comunidades de base parecen haber sido influidas, tanto por el movimiento carismático pentecostal como por movimientos culturales, sociales y políticos surgidos en el seno del pueblo. En ellas, el pueblo se convierte en sujeto de su propia comunidad cristiana. La «iglesia para el pueblo» comienza a ser reemplazada por la «iglesia del pueblo», que vive,

44. CELAM, *Conclusiones de Medellín, Pastoral de conjunto*, n. 10.

sufre y actúa en y con el pueblo[45]. Por eso el episcopado argentino dice lo siguiente en torno a las «conclusiones de Medellín»: «La iglesia ha de examinar su acción liberadora, salvífica, a la vista del pueblo y de sus intereses... Por eso la acción de la iglesia no sólo ha de orientarse hacia el pueblo, sino que ha dejarse guiar también y sobre todo por el pueblo»[46].

Se han considerado estas comunidades de base como un «fermento profético» para la renovación de la iglesia y de la sociedad. Se ha hablado de los «cimientos de la iglesia de mañana». Si éstas tienen tales posibilidades, entonces no hay que poner la base al servicio de la organización de la iglesia nacional, sino más bien ésta al servicio de aquélla[47]. Mientras las comunidades de base no queden reducidas a un mero «movimiento» o se conviertan en sectas elitistas, tienen de hecho la posibilidad de superar la doble forma de la vida cristiana comunitaria a la que nos hemos referido antes y de vivir de un modo auténtico y creíble la simple «comunidad de los creyentes» a través de la amistad abierta en el seno del pueblo. Ellas podrán evitar el peligro del autoaislamiento elitista viviendo en la base del pueblo. Si ellas ofrecen realmente a los hombres aquel ámbito comunitario de amistad espontánea en el que ellos salgan de la soledad, la impotencia y la dependencia, tomen conciencia de sí mismos y descubran sus posibilidades creadoras, entonces, a través de las comunidades de base, el pueblo se convertirá en el protagonista de su propia historia al interior de la historia liberadora de Dios[48]. Se convertirán entonces, no en los sillares de una iglesia elitista, sino en los cimientos de una *iglesia popular* digna de este nombre. Al igual que en el siglo

45. J. B. Metz ha reflexionado también de un modo sistemático sobre el concepto de «pueblo»: *Kirche und Volk oder der Preis der Orthodoxie*: Stimmen der Zeit 192 (1974) 797-811. Hay que añadir que aquí, el vocablo «pueblo» (ὄχλος) designa la muchedumbre pobre, oprimida, despreciada y desorganizada, de la que Jesús «tuvo compasión» (Mt 9, 33); no se habla, pues, del ἔθνος, como ocurría en anteriores exposiciones teológicas sobre iglesia y pueblo, misión y nacionalidad. Así pues, si el término ἔθνη designa las identidades colectivas de los pueblos y naciones, y λαός, la identidad teológica del antiguo pueblo de Dios y del nuevo, ὄχλος se refiere precisamente a aquellos pobres que carecen de identidad.

46. Cf. en A. J. Büntig, *Las comunidades de base en la acción política*: Concilium 104 (1975) 112 ss.

47. J. Caldentey, *Significado de las comunidades cristianas de base para la iglesia*: Concilium 104 (1975) 101-111. Ya M. Lutero, *Vorrede zur Deutschen Messe* (1526), en *Werke* III, ed. por O. Clemen, Berlin 1929, 294 ss; cf. Lutero, *La «misa alemana» y la ordenación del oficio divino*, en *Obras*, Salamanca 1977, 278 s, se expresaba en términos similares.

48. Cf. J. Moltmann, *Hoffnung im Kampf des Volkes*: Monatlicher Informationsbrief über Evangelisation 6-7 (1975).

XVII, del «derecho a la comunidad» defendido por la Reforma frente al estado y a la iglesia estatal, brotaron impulsos en orden a la edificación democrática de la comunidad política, de las comunidades de base surgidas en el seno del pueblo pueden brotar iniciativas para una nueva reconstrucción democrática de la sociedad [49]. Para ello, es importante que las comunidades de base desarrollen un nuevo concepto de la iglesia y de sus tareas en el proceso social. Sin este concepto podrían perderse fácilmente en acciones particulares y ser víctimas de movimientos sectarios o políticos.

La actividad *comunitaria*, desarrollada originariamente en los barrios bajos de algunas ciudades inglesas y americanas como método de la *Community organization*, muestra paralelismos con las comunidades de base en la esfera socio-política y puede ser considerado igualmente como una contribución a la reforma de la iglesia desde abajo [50]. En Alemania también se han hecho populares por sus actividades las «iniciativas ciudadanas», si bien no se identifican exactamente con aquel movimiento. «El concepto de *actividad comunitaria* designa un *proceso*, a lo largo del cual una comunidad fija sus necesidades y sus objetivos, les da un orden de prioridad, desarrolla la confianza y la voluntad en orden a ello, moviliza las fuentes internas y externas para satisfacer las necesidades, de tal manera que, a través de esta orientación, deviene activa y fomenta las actitudes de cooperación y colaboración, así como su puesta en práctica» [51]. La actividad comunitaria intenta poner a los hombres en situación de configurar su propio destino en el ámbito local y de influir en los procesos de planificación y de decisión a gran escala a través de un *despertar de la propia iniciativa*. Mediante esto, en los ámbitos que están a su alcance y en los

49. Esta perspectiva de las comunidades de base fue puesta de relieve por el I congreso mundial de «Cristianos por el Socialismo», celebrado en Quebec en 1975: «Los esfuerzos de los Cristianos por el Socialismo en la lucha de liberación del pueblo proporcionan nuevos estímulos para comprometerse en grupos cristianos *(communautés)*, en los que se pone en práctica un evangelio de liberación y brota una iglesia popular. Así surge un cristianismo que está ligado a los intereses de la clase trabajadora y representa una alternativa frente a aquel cristianismo que, desde el punto de vista ideológico y estructural, está vinculado al sistema explotador dominante»: ESG-Nachrichten (julio 1975) 12.

50. Cf. S. D. Alinsky, *Leidenschaft für den Nächsten*, Gelnhausen-Berlin 1973; H.-E. Bahr-R. Gronemeyer, *Konfliktorientierte Gemeinwesenarbeit*, Neuwied 1974 (en donde aparece más bibliografía); W. Dennig-H. Kramer, *Gemeinwesenarbeiter in christlichen Gemeinden*, Freiburg-Gelnhausen 1974.

51. Cf. H. E. Bahr-R. Gronemeyer, *o. c.*, 84.

problemas de dimensiones limitadas, el pueblo, de ser un simple objeto de planificación y de administración, se convierte en protagonista de su propia vida. El trabajo comunitario no intenta ser una nueva forma de asistencia social, sino una *ayuda destinada a despertar la propia iniciativa.* Su acción abarca desde la organización de barrios recientemente surgidos, el saneamiento de los alojamientos o de los asilos de mendigos y de los barrios antiguos, al boicot de los consumidores, las huelgas de inquilinos, las iniciativas electorales y las protestas contra la construcción de centrales de energía atómica, pasando por actuaciones en la esfera pedagógica de los jardines de infancia, las escuelas y la educación de los adultos. Siempre que una comunidad comienza a adueñarse de su propio destino, surge en sus componentes una nueva conciencia de la propia dignidad y de la propia fuerza. La actitud de sumisión pasiva a «los que están arriba» va desapareciendo a medida que se toma conciencia de la propia libertad y responsabilidad. Por eso, la actividad comunitaria, desde un punto de vista puramente formal, puede definirse como una «técnica de activación y de colaboración» [52]. Pero esta definición permanece abstracta. En toda acción hay que plantear la pregunta de quién se compromete por quién y para qué. Las iniciativas ciudadanas pueden luchar por una mayor libertad y conciencia de la propia responsabilidad, es decir, ser guiadas por una mentalidad progresista, o, por el contrario, guiadas por una mentalidad reaccionaria, pueden servir a los intereses egoístas de los pudientes y de los arrendatarios. Pueden movilizarse en favor de los vagabundos o contra ellos, en favor de los impedidos o en contra de ellos. Por eso, el descubrimiento de la propia fuerza y dignidad, inseparable de la toma de conciencia de su propia humanidad por parte del hombre, y el sentido de la vida, experimentado en las iniciativas ciudadanas de un modo local y limitado, pero bien concreto, han de ser situados en el contexto más amplio de los conflictos y de las esperanzas de la sociedad en su totalidad. La espontaneidad y la autorrealización tal como son experimentadas aquí, sólo anticiparán una sociedad más humana si son alcanzadas no contra otros, sino con ellos y para ellos. Aquí son de esperar conflictos en la base. Pues, sin una perspectiva referida a la totalidad de la sociedad, el trabajo comunitario se pierde en lo puramente pragmático, y las iniciativas ciudadanas permanecen ambivalentes. Ahora bien, sin las iniciativas en el ámbito local, inmediato, aquellas perspectivas permanecen abstractas y vacías.

52. *Ibid.*, 106.

En el ámbito de la *actividad comunitaria* es importante que las comunidades eclesiales según las circunstancias, acepten las acciones del trabajo comunitario como propias y contribuyan a ellas. El concepto de *comunidad carismática*, en la que cada uno desempeña su tarea, y ninguna esfera de la vida queda al margen del testimonio efectivo de la acción liberadora, apunta en esta dirección. Por otra parte, los que realizan el trabajo comunitario en la comunidad de Cristo entienden sus propias actividades estimulantes en el contexto del evangelio y de la esperanza en el reino. El trabajo comunitario ayuda a la iglesia que se entiende a sí misma como comunidad a comprometerse como tal comunidad en el pueblo y por el pueblo. Puede preservar a la comunidad del aislamiento que la amenaza y traerle a la memoria la necesidad de un apostolado práctico.

Los diferentes intentos de reforma de la iglesia hechos desde arriba y de la comunidad promovidos desde abajo, se combinan a menudo en el plano de la comunidad en una especie de *doble estrategia*. A través de una profundización en la fe, de una formación comunitaria y de una praxis social, se han creado en las parroquias algunos grupos centrales o fundamentales. Frente a los que se sitúan en la periferia de la iglesia, ellos están dispuestos a una identificación mayor con la iglesia. De estos grupos y comunidades centrales se espera que revitalicen las comunidades de la iglesia popular y, al mismo tiempo, establezcan de nuevo una conexión entre la iglesia y la totalidad de la sociedad. Pero, a la vez, se persiste en aferrarse a la vieja iglesia popular, ya que ella está abierta a todo el pueblo e incluye también miembros pasivos, gente que está casi al margen de la iglesia y cristianos «de los días de fiesta». La iglesia popular parece mantener bastante bajo el umbral de acceso a ella, ya que, en virtud del bautismo de los niños y de la tradición cultural cristiana, cuenta con casi todos los miembros de la sociedad. Si la cristiandad se redujese unilateralmente a la iglesia comunitaria, la apertura de la iglesia al mundo quedaría amenazada. Una iglesia basada en la voluntariedad y la espontaneidad llevaría casi forzosamente consigo la condena de lo contrario. No obstante, si se está dispuesto a esta forma de la doble estrategia, es casi inevitable que ninguna de las dos formas de vida del cristianismo puedan practicarse de un modo satisfactorio. Aquellos grupos centrales serán obstaculizados en sus actividades, siempre que éstas sean inhabituales, por la mayoría silenciosa de la iglesia popular. Por otro lado, en la parroquia aparecerán nuevas organizaciones jerárquicas de los laicos desde el centro a la periferia, de acuerdo con la identifi-

cación de cada uno de ellos con la iglesia. Y, si la identificación con la iglesia se convierte de este modo en la medida de la jerarquía de cada uno, se permanece en el fondo en el viejo esquema de la autoridad eclesiástica, según el cual, en el núcleo central último de la cristiandad se sitúa el sacerdote o el párroco. La identificación con la iglesia es entonces la participación jerárquica en las funciones del ministerio especial, que representa a la identidad eclesial. Si se habla de una doble estrategia, hay que preguntar finalmente por la orientación de esta estrategia: ¿sirve la activación de las comunidades a las organizaciones eclesiásticas tradicionales, u ocurre a la inversa?

En el plano teológico, la doble estrategia ha sido formulada gustosamente mediante el *doble concepto* de «la iglesia como institución» y «la iglesia como acontecimiento». Ambos estados de cosas son coordinados entre sí con ayuda del concepto de complementariedad[53]. «La iglesia como acontecimiento», como comunidad y como acción, necesita de «la iglesia como institución» en la medida en que tiene necesidad de una continuidad histórica y de una comunión suprarregional entre los diferentes grupos. A la inversa, «la iglesia como institución» necesita de «la iglesia como acontecimiento», que le da su vitalidad concreta. Naturalmente, aquí hablamos de una coordinación ideal entre ambas. Los conceptos de «institución» y «acontecimiento», que se presentan como complementarios, no corresponden a ninguna realidad. No hay instituciones sin acontecimientos, ni éstos sin aquéllas. Tampoco pueden separarse lo estático y lo dinámico y luego referirlos el uno al otro de un modo complementario. Al igual que otros cuerpos sociales, la iglesia es un proceso vital. En el fondo, en esta conceptualidad teológica sólo se refleja la situación problemática de las iglesias populares tradicionales. Con estos conceptos se pregunta por la edificación de comunidades autónomas, capaces de actuar, bajo las condiciones y el mantenimiento de la iglesia territorial. Para las comunidades que viven bajo las condiciones de las religiones populares y nacionales no cristianas, esta pregunta no se plantea. La *doble eclesiología* —la iglesia como institución y como acontecimiento— responde a la doble estrategia llevada a la práctica. Participa de la indecisión antes mencionada de aquella doble estrategia, ya que a aquella complementariedad buscada le falta una dirección, una intencionalidad y una

53. Cf. J. Leuba, *Institución y acontecimiento*, Salamanca 1969. Cf. la crítica de J. Moltmann, *Esperanza y planificación del futuro*, Salamanca 1971 373 ss.

orientación. En esta cuestión, la decisión no puede venir determinada por razones pragmáticas. Ha de ser una opción teológica, que hay que tomar bajo las condiciones históricas de posibilidad que nos vienen dadas.

La crisis actual de las iglesias territoriales y su terapia incipiente desde abajo apuntan a su carencia de principio: a la carencia de estructura comunitaria. Pero, de acuerdo con su definición y con su esencia, la *ekklesía* es *la comunidad que se reúne*. En el centro de la iglesia se sitúa «la reunión visible de hombres visibles en un determinado lugar y para una determinada acción»[54]. Sin el acontecimiento concreto, visible, de la reunión, no hay iglesia. Por eso, en la iglesia, todo ha de centrarse en este acontecimiento. Allí donde la comunidad se reúne alrededor del evangelio y de la mesa del Señor, deviene manifiesta en el mundo y se convierte inconfundiblemente en el pueblo de Cristo, en la comunidad mesiánica del reino venidero. En y a través de sus asambleas concretas, se libera de aquellos poderes políticos y leyes, que Barmen II considera como las «ataduras impías de este mundo». A través de la comunión con Cristo ella deviene una comunidad capaz de actuar. El estado de cosas es bastante simple: sin reunión no hay comunidad, sin comunidad no hay libertad, sin libertad no hay capacidad de acción. Puesto que la invitación del evangelio y la invitación al banquete mesiánico son abiertas y rebasan el círculo de los reunidos, éste no puede convertirse en un círculo cerrado. Es un círculo abierto, y esta apertura a los otros será practicada a través de la evangelización y de las liberaciones concretas. Si la comunidad reunida no fuese una «iglesia abierta», no sería la comunidad de Cristo ni el pueblo del reino venidero. Pero si, a causa de su apertura al mundo, no pudiese ya reunirse, no sería una comunidad ni un pueblo. Para practicar la apertura del evangelio y del amor no se necesita de la institución de la iglesia popular universal. Pues su apertura no cualificada a todos tiene poco que ver con la cualificada apertura de Cristo y del reino de Dios. Ella tampoco es en cuanto tal la forma institucional de la gracia de Dios que se anticipa o la expresión visible del perdón de los pecados del pueblo. En cambio, la comunidad reunida está en situación de no entenderse a sí misma como el grupo

54. O Weber, *Versammelte Gemeinde*. Beiträge zum Gespräch über Kirche und Gottesdienst (1949), Neukirchen 1975, 32. También subraya de un modo similar los derechos y la dignidad de la comunidad particular, H. Diem, *Restauration oder Neuanfang in der Evangelischen Kirche?*, Stuttgart 1946; cf. asimismo, H. Diem, *Ja oder Nein*, Stuttgart 1974, 176 ss. Debemos remitir insistentemente a estos libros tantas veces olvidados.

escogido de los «hijos de la luz», que rechaza a los «hijos de las tinieblas» y se separa de ellos. Es plenamente capaz de volverse hacia los otros en una actitud de apertura evangélica, especialmente a los explotados y marginados. Con la alusión a los peligros de una iglesia elitista o de una iglesia basada en la libertad apenas puede justificarse la situación problemática al interior de las iglesias populares. Una iglesia comunitaria en modo alguno ha de excluir a los que se sitúan pasivamente en la periferia o rebajarlos a la condición de meros simpatizantes del cristianismo. El principio de la *comunidad reunida,* si bien no constituye una solución fácil, aunque sí esperanzadora, nos parece un principio capaz de servir de orientación para las dobles estrategias y las dobles eclesiologías que hoy por hoy todavía son inevitables. Las reformas eclesiásticas y la reconstrucción de la iglesia han de tener como base unas comunidades abarcables en las que los hombres escuchen, comenten y confiesen el evangelio, se hagan amigos entre sí en torno a la mesa del Señor y realicen sus tareas en recíproca colaboración. Ciertamente, también aquí surgirán conflictos, pero éstos se sitúan en el lugar correcto. La privatización de la fe lleva a la impotencia de la fe en el individuo y es una continua fuente de dudas. Las organizaciones supracomunitarias de la gran iglesia privan de su autonomía a las comunidades concretas y, a menudo, también de su propia responsabilidad. Llevan a una unidad abstracta, que en un caso extremo no puede ofrecer la menor resistencia al mundo. Los individuos y las organizaciones eclesiásticas sólo pueden encontrarse realmente en un sitio: en la comunidad reunida. Sólo en la comunidad reunida deviene la cristiandad capaz de acción y de resistencia. Es una experiencia atestiguada desde siempre. La comunidad reunida no es un «acontecimiento» sin «institución», ni tampoco es una «institución» sin «acontecimiento». La tradición la une a la comunidad de todas las épocas, y ella está en comunión con la comunidad de todos los lugares. La esperanza viva (ya que es vivida y vivificadora) en los conflictos que desgarran a la sociedad actual no es el cristiano aislado, ni tampoco la gran iglesia «asistencial», sino la comunidad reunida en la apertura de Cristo, que cada uno puede considerar como cosa suya.

1. La *reforma eclesiástica desde arriba,* implantada entre las autoridades o ministerios de la iglesia, puede servir a la comunidad reunida si ella refiere estos ministerios al ministerio único y colectivo de la comunidad. Dará prioridad a la edificación de la iglesia comunitaria viva, no a la creación de ministerios suprarregionales.

2. Las *comunidades de base* y la *actividad comunitaria* se complementan recíprocamente en la comunidad reunida, que deviene consciente de la abundancia de sus energías creadoras para el reino de Dios. Ellos deberían estar dispuestos a abandonar sus proyectos, por buenos que sean, si no sirven para la edificación de la comunidad. Han de entenderse a sí mismos como un estímulo, no como un sucedáneo de la comunidad reunida.

3. La disolución de las *dobles estrategias* y las *dobles eclesiologías* en favor de una forma de vida única y común a toda la cristiandad, es decir, de la comunidad reunida, depende en último extremo no sólo de la voluntad de la cristiandad, sino también de la situación de la sociedad en la que se inserta la cristiandad. En una «sociedad cerrada», las fuerzas reformadoras y las fuerzas caracterizadas por su actitud negativa se presentan en la cristiandad bajo una doble forma. En una «sociedad abierta», la comunidad reunida puede ser vivida sin estas dobles estrategias. Por eso, el derecho a la comunidad reunida sólo puede ser realizado juntamente con la exigencia de una «sociedad abierta». La meta de todas las estrategias es la creación de una comunidad mayor de edad.

4. Si las distintas direcciones de la praxis cristiana se orientan hacia la *comunidad reunida*, surgirá una convergencia ecuménica entre las iglesias de los países «cristianos» y las de las naciones «no cristianas». Las condiciones bajo las cuales será llevada a la práctica la comunidad reunida son diferentes, pero la orientación de estas praxis es la misma. Esto es sumamente importante para la praxis ecuménica.

7 *

Los signos característicos de la iglesia

I. La «iglesia una, santa, católica y apostólica»

El símbolo de los apóstoles confiesa a la «iglesia una, santa, católica». El símbolo niceno-constantinopolitano (concilio de Constantinopla, a. 381) habla de la «iglesia una, santa, católica y apostólica». Con estas tres o cuatro características es designada la verdadera iglesia. Ahora bien, ¿cómo hay que entenderlas? ¿se trata de características esenciales de la iglesia? ¿son signos distintivos de ella? ¿son criterios de verdad? ¿son signos «confesores» de la iglesia para el reino de Dios en el mundo? Y si hay que entenderlos así, ¿queda la iglesia plenamente caracterizada a través de estas cuatro caulidades?

Estas preguntas son importantes para la comunión de las diferentes iglesias [1]. Pero lo son más aún para la forma visible de la iglesia en el mundo [2]. Si se ven en ellas las condiciones *(criteria)* de la verdadera iglesia, entonces se busca distinguirla de la falsa iglesia y se pregunta por los supuestos de la comunión de las iglesias. Si se ven en ellas los signos *(signa)* o características *(notae)* de la iglesia, entonces se pregunta por su forma reconocible en el mundo y su carácter de testimonio. Por consiguiente, se

1. Cf. O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* II, Neukirchen 1962, 609 ss; E. Schlink, *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen*, Göttingen 1961, 95 ss; H. Küng, *La iglesia*, 315 ss; *Katholizität und Apostolizität:* Kerygma und Dogma 17 (1971). Aquí, los atributos de la iglesia son interpretados desde un perspectiva intraeclesial.

2. Cf. sobre este punto, H. W. Gensichen, *Glaube für die Welt*. Theologische Aspekte der Mission, Gütersloh 1971, 129 ss, que completa la interpretación «eclesiocéntrica» de los atributos de la iglesia mediante una interpretación misionera.

trata de dar una fundamentación teológica global a estos enunciados sobre la iglesia a fin de legitimar su uso y evitar unilateralismos.

1. Los enunciados sobre la iglesia son parte integrante del credo. Tienen su origen en la fe, y al margen de ella pierden todo sentido. Son parte integrante de la confesión del Dios uno y trino y no pueden ser desligados de este contexto. Se sitúan en el artículo que habla del Espíritu santo y sólo son comprensibles y se justifican en el marco de la obra creadora del Espíritu. Esto distingue a las mencionadas «características» de la iglesia de las de cualquier otro objeto de experiencia. Se las puede percibir como signos únicamente a través de un conocer comprometido. Son evidentes si se entiende la iglesia en el contexto de la historia de Dios, en la que las sitúa la confesión del Dios uno y trino. Por eso no son únicamente signos característicos, sino también y al mismo tiempo, signos «confesionales». No son características de un objeto considerado en sí mismo, sino características que le vienen dadas desde fuera a este objeto a través de una historia. La iglesia recibe los mencionados atributos a partir del obrar de Cristo en la acción del Espíritu para el reino venidero. Ahora bien, en estos contextos más amplios, estos atributos se convierten en signos indispensables de la verdadera iglesia, a saber, de la iglesia en la verdad de Dios.

2. Si la iglesia existe a partir del obrar de Cristo, entonces sus características son también y ante todo características del obrar de Cristo. La profesión de fe en la «iglesia una, santa, católica y apostólica» es la confesión de la soberanía unificadora, omniabarcante y comisionante de Cristo. Se trata, pues, de *afirmaciones de fe*. La *unidad* de la iglesia no es en primer lugar la unidad de sus miembros, sino la unidad de Cristo que actúa en todos ellos, en todas las épocas y en todos los lugares [3]. Cristo reúne a su comunidad. Por eso, la unidad de su comunidad radica en su obrar unificante. El resultado de su obrar unificante es la unidad de los creyentes en Cristo (Gál 3, 28) y su unanimidad en el Espíritu (Ef 4, 1 ss). La *santidad* de la iglesia no es en primer lugar la santidad de sus miembros o de sus actos cultuales, sino la santidad de Cristo que actúa en los pecadores. Cristo santifica a su comunidad en la medida en que la justifica. De aquí que la santidad de la comunidad radique en su obrar santificante. El resultado de su obrar santificante es la «comunión de los santos». La *catolicidad* de la iglesia no es ante todo su extensión

3. E. Schlink, *o. c.*, 95; H. Küng, *o. c.*, 323 ss.

espacial o su apertura fundamental al mundo, sino la soberanía ilimitada de Cristo, a quien «ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra». Por eso, allí donde reina Cristo y hasta donde llega su soberanía, está la iglesia. Ella adquiere su apertura al mundo a partir de la amplitud de su soberanía. «Es católica sobre la base de la catolicidad de Cristo que le ha sido atribuida»[4]. También su *apostolicidad* hay que entenderla en el marco de la misión de Cristo y del Espíritu. Fundada por los apóstoles de Cristo en el Espíritu, su misión es el apostolado en el mundo. En cuanto iglesia de Cristo, la iglesia es necesariamente una, santa, católica y apostólica.

3. Si la iglesia existe a partir de la misión mesiánica de Cristo y de la efusión escatológica del Espíritu, sus características son al mismo tiempo atributos mesiánicos. Se trata, por tanto, de *afirmaciones de la esperanza.* La *unidad* de la comunidad es un «predicado del tiempo de la salvación»[5], pues la restauración de la unidad del pueblo de Dios y de la unidad de la humanidad son en el antiguo testamento promesas proféticas. El Mesías escatológico «reunirá» a los dispersos, unificará a los desunidos y traerá el reino de la paz. En cuanto Mesías de la era de la salvación, Cristo reúne y unifica a judíos y gentiles, griegos y bárbaros, señores y siervos, hombres y mujeres, en el nuevo pueblo del *único* reino. La *santidad,* de acuerdo con la promesa profética, pertenece a la esencia íntima de la gloria venidera de Dios, que llenará toda la tierra. El «Santo de Israel» salvará a su pueblo. Cuando en el nuevo testamento se designa a la comunidad con la expresión «los santos», se alude a que ella, en Cristo, se transformó en una nueva criatura y, por consiguiente, participa de la santidad de la nueva creación, que el Dios santo trae a través de su Espíritu. La iglesia es santa en cuanto que es la «comunidad de la era escatológica». Al igual que el evangelio y la evangelización, los apóstoles y el *apostolado* de la iglesia pertenecen al comienzo de la era mesiánica. Finalmente, la iglesia es católica en cuanto que participa de la *catolicidad* del reino venidero. A través de su apertura al reino de Dios, ella está abierta al mundo, y mediante su misión e intercesión, abarca al mundo entero. Así pues, las cuatro características de la iglesia hay que entenderlas como predicados mesiánicos de la iglesia en la perspectiva del reino venidero, en función del cual existe, que cobra forma en ella y del que da testimonio. En cuanto iglesia del reino de Dios, la iglesia es necesariamente una, santa, católica y apostólica.

4. E. Schlink, *o. c.*, 97.
5. O. Weber, *o. c.*, 609 ss.

4. Si las características de la iglesia son afirmaciones de fe y de esperanza, conducen también a *imperativos de acción:* puesto que la iglesia es una en Cristo, ella ha de ser realmente una[6]. Los que reciben su unidad en Cristo, han de aspirar a la unidad. El pueblo del único reino ha de crear unidad entre los hombres. Puesto que la iglesia es santa en Cristo, sus miembros han de combatir el pecado y santificar su vida mediante la justicia. Puesto que ellos han sido santificados por el Espíritu, han de santificar todas las cosas para la nueva creación en una actitud de obediencia. Puesto que la iglesia está abierta al mundo en Cristo, ha de devenir católica y dar testimonio por doquier del reino universal. En cuanto iglesia del Espíritu, la iglesia una es la comunidad *unificadora.* La iglesia santa es la comunidad *santificadora.* La iglesia católica es la comunidad *pacificadora* y, por consiguiente, universal. La iglesia apostólica es la comunidad *que libera a través del evangelio.* En las citadas características le viene *dada y prometida* su esencia a la iglesia. De la fe, la esperanza y la acción surge la forma visible de la iglesia en el mundo, que deviene reconocible a través de la unidad, la santidad, la catolicidad y la apostolicidad. Por consiguiente, a la teología le está vedado el replegarse a la «iglesia invisible», la «iglesia del futuro» o la «iglesia de los auténticos requisitos». A través de la fe, la esperanza y la acción, la iglesia vive en la una, santa, católica y apostólica soberanía de Cristo.

5. La limitación de las profesiones de fe a las tres o cuatro características de la iglesia antes mencionadas no fue nunca entendida a lo largo de la historia como una limitación, sino como un remitirse a lo esencial. Por eso, en las doctrinas teológicas sobre la iglesia se hace referencia a otros muchos signos. Lutero, por ejemplo, mencionaba siete signos: 1) la predicación de la verdadera palabra de Dios; 2) la recta administración del bautismo; 3) la recta celebración de la cena; 4) el poder de las llaves; 5) la vocación y ordenación legítimas de los ministros de la iglesia; 6) la oración y los cánticos en lengua vernácula; 7) los sufrimientos y persecuciones[7]. Pero las profesiones de fe sólo han hecho alusión por lo general a los cuatro atributos clásicos. Ciertamente, en ellas se trata ante todo de lo esencial. Pero hay que tener asimismo en cuenta que ellas fueron formuladas y fijadas por primera vez en los grandes sínodos imperiales de la

6. E. Schlink, *o. c.*, 95; O. Weber, *o. c.*, 611; H. Küng, *o. c.*, 325.
7. M. Luther, *Von den Konziliis und Kirchen* (1539), en WA 50, 628 ss. Cf. a este respecto, O. Weber, *o. c.*, 606; H. Küng, *o. c.*, 315 ss.

antigua iglesia, y por eso han de entenderse en el contexto de la evolución histórica de la iglesia hacia la *iglesia imperial.* En aquella época existía una fuerte presión política en lo que se refería a la unidad y universalidad de la iglesia, a fin de que ella estuviese en condiciones de desempeñar el papel de religión oficial del imperio romano. Esta observación histórica no dice nada contra la verdad de estos enunciados sobre la iglesia. Pero da libertad para, en una situación mundial diferente, poner en primer plano otros signos de la verdadera iglesia y unirlos a los tradicionales.

El conocimiento teológico no es de por sí una profesión de fe. Por eso, tampoco está vinculado a una profesión de fe expresada mediante una fórmula determinada. Podemos tomarnos la libertad de añadir a la interpretación teológica de los signos clásicos de la verdadera iglesia otras características y mostrar su necesaria conexión actual con aquéllos. La *unidad* de la iglesia es su *unidad en la libertad.* La santidad de la iglesia es su *santidad en la pobreza.* La apostolicidad de la iglesia está bajo el *signo de la cruz* y su catolicidad va unida a su *toma de posición en favor de los oprimidos.*

6. Por último, hay que prestar atención a una diferencia confesional en la doctrina de los signos de la iglesia *(notae ecclesiae),* que surgió *en la época de la Reforma.* Los reformadores no rechazaron los cuatro atributos de la iglesia. Pero veían los signos distintivos de la verdadera iglesia en la *predicación* auténtica, esto es, conforme a la Escritura, *del evangelio,* y en la recta *administración* (es decir, conforme al mandato y a la promesa de Jesús) *de los sacramentos.* Estos signos, en cuanto que hacen que la iglesia sea lo que es, son propiamente los fundamentos de la misma. Por eso no pueden oponerse a aquellos cuatro atributos, como tampoco aquéllos pueden oponerse a estos dos signos. Una iglesia, en la que el evangelio sea predicado en toda su pureza, y se administren los sacramentos rectamente es la iglesia una, santa, católica y apostólica. Los dos signos puestos de relieve por los reformadores se limitan en realidad a designar desde dentro lo que los atributos tradicionales de la iglesia describen, por así decirlo, desde fuera. Sin una predicación genuina es imposible la unidad de la comunidad mesiánica reunida. Sin la participación en la eucaristía y sin el bautismo, tampoco puede hablarse de la catolicidad de la iglesia. Pero esto también es válido a la inversa: sin unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad, no es posible una predicación genuina ni una recta administración de los sacramentos. Aquí no se da ninguna diferencia real, sino más bien una com-

plementariedad recíproca. Los cuatro atributos de la iglesia remiten a la predicación y a los sacramentos y no pueden mantenerse en pie al margen de éstos. Pero la palabra y los sacramentos remiten a su vez a los cuatro atributos de la iglesia; la primera no puede ser genuinamente predicada ni los segundos rectamente administrados, si se prescinde de aquellos cuatro atributos.

Esto se hace más difícil, pues crea muchos conflictos, cuando la iglesia una, santa, católica, reunida en torno a la palabra y al sacramento, refleja su situación en un mundo dividido, enfrentado, injusto e inhumano [8]. El Cristo que en ella se predica, ¿no es el evangelista de los pobres? El Cristo de la eucaristía que en ella se celebra, ¿no es también el hermano de los perseguidos que están fuera de ella? Así pues, ¿qué forma adquiere la iglesia una en Cristo en un mundo de hostilidad, la iglesia santificada en el Espíritu, en un mundo de pobreza, la iglesia católica a través del testimonio del reino, en un mundo violento y la iglesia apostólica, en el mundo de la cruz? La situación en que se encuentra la iglesia en esta sociedad, ¿no imprime necesariamente sobre ella los signos de la pobreza, el sufrimiento, la liberación y la toma de posición? Si la iglesia hiciese abstracción de su situación política y social en la vida de la humanidad, abandonaría la cruz de su Señor y se convertiría en una iglesia ilusoria, ocupada únicamente de sí misma. Por consiguiente, no podemos orientar los signos distintivos de la iglesia únicamente hacia adentro y entenderlos a partir de la palabra y del sacramento, sino que hemos de orientarlos igualmente hacia afuera y comprenderlos en relación con el mundo. Si son importantes para el «tráfico interior» de la iglesia, lo son aún más para el testimonio de la iglesia en el mundo. De este modo, los signos distintivos de la iglesia se convierten en signos «confesionales» en los conflictos que hoy separan y dividen a la humanidad. Por eso hemos de dar unas perspectivas más amplias a la eclesiología tradicional, orientada hacia la unidad, convirtiéndola así en una eclesiología que tenga conciencia de los conflictos y esté en consonancia con la nueva situación del mundo.

8. Esta tarea ha sido abordada por la «Comisión para la ley y la constitución de la iglesia» del Consejo Ecuménico de las Iglesias en la reunión celebrada en Lovaina en 1971: cf. *Löwen 1971*, suplemento 18/18, Oekumenische Rundschau, ed. por K. Raiser, Korntal 1972.

II. Unidad en la libertad

1. La unidad de la iglesia ha de ser experimentada ante todo en la *comunidad reunida*[9]. La comunidad es congregada a través de la predicación y la convocación. Se reúne alrededor del único bautismo (Ef 4, 5; 1 Cor 12, 13) y para participar en común de la eucaristía (1 Cor 12, 13; 10, 17). Vive en el Espíritu de la acogida recíproca (Rom 15, 7) y conserva la unidad del Espíritu mediante el «vínculo de la paz» (Ef 4, 3). Hombres de diferente origen social, religioso y cultural devienen amigos en la comunidad, «soportándose los unos a los otros con caridad» (Ef 4, 2); no se juzgan unos a otros, sino que se defienden mutuamente y, especialmente, defienden a los débiles de la comunidad. La unidad de la comunidad reunida se hace visible y es experimentada a través de la comunión de los diferentes miembros. En modo alguno se reduce a ser un resultado ocasional de la predicación y de la administración de los sacramentos, sino que, en conexión con ello, ella misma es un signo de esperanza. El que judíos y paganos, griegos y bárbaros, señores y siervos, hombres y mujeres, renuncien a sus privilegios o sean liberados de su opresión, al igual que la reunión misma del nuevo pueblo de Dios, es el sacramento del reino y el comienzo de la era mesiánica.

La unidad de la comunidad es una *unidad en la libertad*. No puede confundirse con la homogeneidad o uniformidad en el conocimiento, el sentimiento o el *ethos*. No se puede reglamentar la vida de nadie ni se le puede obligar a adaptarse a las circunstancias dominantes en la iglesia. Cada uno ha de ser aceptado tal como es, con sus dones y sus funciones, sus debilidades y sus trabas. La unidad de la comunidad es una unidad evangélica, no legalista. La comunidad carismática da a cada uno el lugar que necesita para vivir libremente con y para los otros. Puesto que es Cristo el que los reúne y el Espíritu de la nueva creación, el que los vivifica, en ella no se debe reprimir nada que sirva al reino de Dios y a la libertad del hombre. Es una unidad en la diversidad y en la libertad.

Pero la unidad de la comunidad es también *libertad* y diversidad *en la unidad*. Allí donde reviven las viejas enemistades y en donde los hombres quieren imponer a los otros su voluntad y convertir en ley sus conocimientos o experiencias, no sólo está

9. En este punto seguimos ante todo la eclesiología comunitaria de O. Weber, *o. c.*, 611 ss.

amenazada la comunión de los hombres entre sí, sino también su comunión con el mismo Dios. A través de esta voluntad de dominio y de estas escisiones, Cristo mismo queda «dividido» (1 Cor 1, 13). La diversidad en la comunidad tiene sus límites en la libertad. El que utiliza la libertad para destruir la libertad no actúa de conformidad con ella. La libertad puede ser destruida, tanto por el ansia de uniformidad, como también por un pluralismo desconsiderado. Para evitar ambos peligros, la comunidad ha de retornar al fundamento de su unidad en la diversidad y de su libertad en la unidad y ha de experimentar la comunión abierta de Cristo a través de su eucaristía. Pues la comunidad reunida es *su* pueblo, y sólo en *su* Espíritu pueden aunarse unidad y diversidad sin que se destruyan recíprocamente.

2. Toda comunidad reunida en un lugar es una con cualquier otra comunidad reunida en cualquier otro lugar o en cualquier otra época. Una comunidad que no considere el sufrimiento y el testimonio de otras comunidades como propios, divide al Cristo uno que actúa y sufre en todos los lugares y en todos los tiempos. Las comunidades pertenecientes a épocas y lugares diferentes se reconocen entre sí a través de su identidad en Cristo y en el mismo Espíritu. Por eso experimentarán y harán visible esta su identidad común a través de la comunión y de la amistad recíproca. De esta manera se reconocerán a sí mismas como miembros de la única comunidad de Cristo. «De esta suerte, si padece un miembro, todos los miembros padecen con él; y si un miembro es honrado, todos los otros a una se gozan» (1 Cor 12, 26). Esto exige una solidaridad que rebasa los límites de la propia comunidad y ha de mantenerse en las épocas de persecución. La opresión ejercida sobre un cristiano o sobre una comunidad afecta a todos los cristianos y a la comunidad global. Sólo a través de esta solidaridad viva y de la plena identificación con los miembros perseguidos podrá la comunidad contrarrestar la táctica de los perseguidores: *divide et impera*. Por eso la comunión entre todas las comunidades tampoco puede consistir únicamente en una organización supralocal.

La estructura jerárquica de los grandes conjuntos eclesiales y la organización de las administraciones supralocales devienen abstractas cuando pierden el contacto con la base. Evidentemente, muchas tareas de las comunidades pueden ser desempeñadas por administraciones eclesiásticas regionales o territoriales: las cuestiones financieras, las cuestiones escolares, las relaciones con las autoridades estatales. Pero no se puede decir lo mismo de las tareas *específicas* de la comunidad local, como son la predicación,

la misión, la diaconía y la comunión. Las comunidades no pueden delegar sus tareas específicas en federaciones suprarregionales, para, de ese modo, descargarse de ellas. Quedarían empobrecidas y disminuiría el trabajo realizado en la base. También la comunión entre las comunidades locales forma parte de las tareas específicas de la comunidad. Por consiguiente, es una función que ha de ser desempeñada por ella y no puede ser delegada.

Con vistas a su comunión, las comunidades pueden asignar tareas especiales a algunos de sus miembros. En las primitivas comunidades cristianas, esta función era desempeñada por los apóstoles. Más tarde se asignó esta tarea a los obispos. En las iglesias nacionales, este cometido podía ser desempeñado también por autoridades estatales. Por otra parte, surgieron sínodos regionales y suprarregionales, que representaban la comunión entre las diferentes comunidades. Así como la organización episcopal corre el riesgo de absorber a las comunidades concretas en conjuntos abstractos de iglesias nacionales, la organización sinodal está en peligro de entenderse a sí misma únicamente como representación de las comunidades frente a la autoridad eclesiástica. En ambos casos, las organizaciones supracomunitarias pierden las características propias de la comunidad reunida. La dirección de la iglesia y el sínodo se entienden entonces a sí mismos como organizaciones subsidiarias de las comunidades o incluso como «iglesia» frente a las «comunidades». En consecuencia, la cuestión está en concebir y organizar la *comunión intercomunitaria* no desde una perspectiva *supracomunitaria*, sino *comunitaria*. El gobierno de la iglesia y los sínodos no pueden colocarse «por encima» de las comunidades, sino que sólo pueden ser a su vez parte de la comunidad reunida alrededor de la palabra y del sacramento. La unidad de la comunidad es ella misma una praxis de la comunidad. La comunión entre las comunidades ha de ser vivida como comunión. La amistad abierta de Jesús, que es experimentada y vivida en la comunidad reunida y la «unidad del Espíritu en el vínculo de la paz» no pueden ser superadas. Sólo cuando la unidad entre las comunidades es vivida ella misma como comunidad, puede experimentarse la unidad en la libertad y la libertad en la unidad. Por eso, para toda organización y comunión intercomunitaria es fundamental la comunión en la palabra y el sacramento, y las realidades a administrar y las relaciones a ordenar han de regularse en la comunión del Espíritu.

3. La unidad en la libertad no es solamente un *signo distintivo* de la iglesia de Cristo, sino a la vez un *signo «confesional»* de la iglesia en un mundo dividido y enemistado, «para que el

mundo crea» (Jn 17, 21). Palabra y sacramento tienen una fuerza liberadora y unificadora al interior de la iglesia y, a través de la iglesia, en la humanidad. En cuanto fuerza unificadora, la comunidad es el pueblo mesiánico de Cristo, pues la unidad no es solamente un predicado de la iglesia, sino también su misión en el mundo. Si la comunidad reunida es la comunidad confesora, ella representará la unidad en Cristo y el Espíritu de la nueva creación en medio de los conflictos de su situación política y social. Por eso, la fuerza de los sacramentos, creadora de unidad, no puede desligarse de las tareas y de las fuerzas de la justicia social y política. La unidad de Cristo, que no puede ser objeto de división, no es únicamente la unidad con sus discípulos y con la comunidad de los creyentes, sino también y al mismo tiempo, su unidad y comunión con los oprimidos, humillados y desamparados [10]. La comunidad no daría testimonio de Cristo si no se fundase en una comunión de los creyentes con los pobres, de los que esperan, con los enfermos, de los que aman, con los oprimidos. Su unidad no sería un «atributo del tiempo de la salvación» si no actuase de un modo liberador para con los humildes, de un modo justo para con los que carecen de derechos y de un modo pacificador en los conflictos sociales. Ella no es «una» para sí misma, sino en función de la paz de la humanidad dividida en el reino de Dios venidero. Desde este punto de vista adquieren particular importancia la «unidad en la libertad» y la «libertad en la unidad».

La iglesia misma adquiere su unidad práctica sobre la base de su liberación, experimentada y vivida, de las pretensiones de dominio de la sociedad en que vive. Sólo una iglesia liberada en este sentido puede representar aquella unidad. Ahora bien, como nos muestra la experiencia, esto significa también que una iglesia que sufre a causa de su resistencia frente a estas pretensiones, deviene particularmente segura de su unidad en Cristo. La iglesia ha de aprovechar todas las oportunidades para luchar por la unidad a través de la liberación y por la paz a través de la justicia en los conflictos sociales y políticos. Ella hace esto cuando se esfuerza por la liberación de aquéllos que han sido privados de sus derechos y han de sufrir la injusticia en una actitud de impotencia. También lo hace cuando ofrece una amistad abierta a aquéllos que han de soportar la hostilidad y el desprecio. Ella da testimonio de la comunión con Cristo crucificado cuando se hace solidaria de y ayuda a los pobres, los oprimidos y los marginados.

10. Cf. cap. 3 § 7.

Pero, si bien la iglesia cree, espera y practica la unidad en medio de y bajo los conflictos reales de la sociedad, ella toma también sobre sí nuevos conflictos. La orientación intraeclesial hacia la unidad de la iglesia permanecería abstracta y alejada de la misión mesiánica de la comunidad si no tuviese en cuenta esta orientación política de la unidad. El movimiento ecuménico al interior de las iglesias separadas ha hecho notables progresos en el terreno dogmático y los tradicionales conflictos sobre el bautismo, la eucaristía y los ministerios han podido ser superados. Pero, desde hace algunos años, la conciencia creciente de las tareas sociales y políticas de la acción mesiánica ha planteado nuevos conflictos a estos esfuerzos de la iglesia en pro de la unidad y de la comunión. Ya no se trata únicamente de que «la doctrina separa, pero el servicio une», sino, sobre todo y con bastante frecuencia, de que «la doctrina une, pero la política separa». Aquí, la cuestión de qué prioridad posee la unidad se hace particularmente precaria. ¿Es la comunión en la palabra y el sacramento la que une a una persona con sus adversarios políticos, o es la comunión con los pobres y con todos los que luchan en su favor, la que la separa de aquéllos? ¿Cuándo alcanza una situación política aquel punto crítico en que ella deviene una situación «confesional»? ¿Existe una comunión cristiana entre los verdugos y sus víctimas? ¿Puede existir al mismo tiempo una comunión cristiana con los verdugos y con las víctimas? ¿Hasta qué punto puede la iglesia zanjar en sí misma estos conflictos, y cuándo lleva esto a la ruptura de la comunión cristiana? ¿Puede también darse testimonio de la unidad a través de la confrontación y de la lucha por la verdad? ¿Puede la iglesia circunscribirse a la palabra y al sacramento y permanecer neutral en cuanto institución, mientras los cristianos, en los diversos conflictos, toman partido de un modo diferente y contrapuesto? ¿Pueden «permanecer unidos bajo un mismo evangelio» los que son entre sí adversarios políticos? ¿Por cuánto tiempo es posible esto? ¿Qué supone esto de cara a su enfrentamiento político? ¿No se convertirá entonces «el evangelio» en algo abstracto e inoperante? Estas son algunas de las cuestiones prácticas que se plantean hoy a la iglesia y a muchos cristianos. Si se tiene en cuenta únicamente la unidad intraeclesial, serán desplazadas al terreno de la ética. Pero si se parte de la unidad mesiánica, estas preguntas se convertirán a la vez en preguntas de la fe. Si se contempla solamente la unidad, sin prestar atención a la libertad, la reconciliación en la comunidad se convertirá fácilmente en un apaciguamiento y en una mera evitación de los conflictos, sin que se busque una solución a los mismos.

Si se mira a la libertad, sin tener en cuenta la unidad, se pasarán fácilmente por alto los sacrificios irreparables que el conflicto, en cuanto instrumento de liberación y de paz, lleva consigo. Ni la unidad ni el conflicto son de por sí creadores. Lo único creador es la fuerza que acepta los conflictos y busca la unidad en la libertad y la libertad en la unidad. En lo que se refiere a las cuestiones prácticas y personales en relación con los conflictos citados, la pregunta fundamental no es la de si lo más importante es la comunión con la iglesia o la comunión con los oprimidos, sino únicamente la pregunta por una *comunión con Cristo* auténtica y consecuente. Pues sólo ella es el fundamento de la comunión con los hermanos cristianos y de la comunión con los más pequeños. Por eso es también la norma de la comunión eclesial y de la comunión política. Unidad y separación, conflicto y reconciliación, confrontación y cooperación han de ser examinados a partir de la cruz de Cristo, pues su cruz es el signo primero y último del único reino de Dios.

III. Catolicidad y toma de partido

1. El término «católico», καθολικός, derivado de la locución adverbial καθ'ὅλου, esto es, generalmente, universalmente, no es aplicado aún a la iglesia en el antiguo testamento; es Ignacio de Antioquía el primero que lo aplica a ella: «Son lícitas aquellas celebraciones aucarísticas que se realizan en presencia del obispo o de alguien delegado por él. Allí donde está el obispo, está la comunidad, de la misma manera que allí donde está Jesucristo, está la iglesia católica» (Esmirn 8, 2). El término «católico» designa en primer lugar lo general, lo universal, lo que está ligado a todos, en contraposición a lo particular, lo parcial y lo individual[11]. Aplicado a la iglesia, designaría la iglesia principal, la iglesia episcopal de una provincia, a diferencia de las iglesias locales. Si, como subraya Ignacio, el obispo respresenta a Cristo y, con ello, a la unidad de la iglesia, la cotolicidad de la iglesia vendrá determinada por la presencia universal de Cristo, que los une a todos. Se alude entonces a la iglesia total y universal en Cristo. Esto incluye su catolicidad espacial, su presencia en todos los lugares de la tierra habitada *(oikumene)*, y su catolicidad temporal, su presencia en todas las épocas de la historia. En las contro-

11. J. N. D. Kelly, *Die Begriffe «katholisch» und «apostolisch» in den ersten Jahrhunderten*: Kerygma und Dogma 17 (1971) 9 ss.

versias con los herejes y cismáticos de los primeros siglos comenzó el vocablo «católico» a convertirse en un signo distintivo de la «verdadera iglesia», de la única y auténtica iglesia. El concepto englobaba lo cualitativo de la misma, a saber, la plenitud de la verdad que ella poseía, su unidad y santidad en Cristo y su legitimación apostólica.

La catolicidad de la iglesia es un concepto correlativo de la unidad de la iglesia. Si su unidad designa su catolicidad intensiva, su catolicidad significa su unidad extensiva. Desde el punto de vista cualitativo, la catolicidad designa la totalidad interna de la iglesia frente a la separación y absolutización de elementos parciales de la verdad. Si reunimos los significados extensivo e intensivo del vocablo, la iglesia, a través de su totalidad interna, queda referida a la totalidad del mundo. Esto se sigue necesariamente de su definición como iglesia de Cristo. Totalmente relativa a Cristo, ella es relativa a la totalidad del mundo, para cuya reconciliación fue Cristo entregado por Dios y para cuya liberación y unificación le fue dado todo poder en el cielo y en la tierra (cf. Ef 1, 20 ss). Por eso, cuando en los conflictos de la época de la Reforma, el término «católico» se utilizó para designar a una iglesia, los reformadores, en las «confesiones», sustituyeron el vocablo por las expresiones «iglesia universal» o «iglesia cristiana».

2. La reivindicación que lleva consigo la catolicidad espacial, temporal e interna de la iglesia es ciertamente grande y ha dado ocasión a malentendidos. Por eso son necesarias aquí algunas distinciones teológicas. La iglesia es universal y está referida a la totalidad no por sí misma, sino solamente en y a través de Cristo. Por eso Ignacio, si hacemos abstracción de su episcopalismo, lleva toda la razón cuando dice: «Allí donde está Cristo, está la iglesia católica». Pues, en el pleno sentido de la palabra, el predicado «católico» se aplica a la soberanía de Cristo, a través de la cual es recapitulado el universo, y al reino de Dios, al servicio del cual está dicha soberanía [12]. Pero, incluso en su forma más amplia, la iglesia histórica es particular y no se identifica aún con *el todo.* Pues, en cuanto pueblo del reino venidero, ella no es aún la nueva humanidad. Por eso, su misión no debe ser la de unir todas las cosas de un modo sincretista e incorporarlas a sí misma. Pero, en cuanto iglesia de Cristo y del reino venidero, ella está *referida*

12. Sobre este punto, cf. W. Pannenberg, *Die Bedeutung der Eschatologie für das Verständnis der Apostolizität und Katholizität der Kirche*: Kerygma und Dogma 17 (1971) 92 ss.

a la totalidad. Su catolicidad radica en la amplitud universal y, en principio, ilimitada, de su misión apostólica. Ella realiza su participación en la catolicidad del reino a través de su misión universal «hasta los confines de la tierra» (Hech 1, 8) y «hasta la consumación del mundo» (Mt 28, 20). La iglesia es católica en su misión, ya que, en su predicación, se dirige a hombres que no pertenecen a ella, y, para ella, todas las esferas de la vida, sin excepción alguna, han de ser sometidas a la soberanía de Cristo [13]. En virtud de su esperanza, ella no puede abandonar a ningún hombre ni a ningún fragmento de la creación. Por consiguiente, el predicado «católica» no se refiere a la situación de la iglesia, sino a su dinamismo, su misión y su esperanza. En este contexto, es interesante recordar que Justino hablaba de la «resurrección... católica» (*Dial.* 81, 4), y que las liturgias de la antigua iglesia llamaban a la plegaria por todos los hombres y en todas las situaciones de la vida la «oración católica», antes de que el vocablo se convirtiese en un predicado de la iglesia [14]. La iglesia está referida misionalmente a la totalidíd de la humanidad, ya que su esperanza en la resurrección y su oración eucarística incluyen a todos los hombres. Así pues, el vocablo «católico», en sentido eminente, se aplica a la iglesia en una perspectiva escatológica.

3. Ahora bien, ¿cómo hay que entender esta determinación escatológica de la iglesia? Si ella está *referida a la totalidad* en virtud de su misión universal, entonces, la catolicidad del reino de Dios se manifestará en este su dinamismo y en la dimensión universal de su plegaria. Si ella misma es el comienzo particular del reino de Dios en la tierra, ella *será la totalidad* y realizará la catolicidad en la consumación escatológica misma. La iglesia acabada será entonces la «sociedad perfecta y auténticamente católica», y, a la inversa, la iglesia particular e imperfecta no representa a otra cosa que a la futura sociedad mundial [15]. Pero la segunda idea, al igual que la mayoría de las interpretaciones de la catolicidad, pasa por alto las diferencias históricas entre la *iglesia e Israel,* así como entre la *iglesia y los regímenes políticos.* La iglesia histórica no sólo permanece limitada en virtud de su extensión, también limitada. Ni tampoco es limitada únicamente porque no pueda vivir para todos al mismo tiempo. Sobre todo permanecerá limitada, no universal y no católica, en tanto Israel exista junto a ella [16]. Pues no se le ha prometido ni encomen-

13. Esto ha sido subrayado también por O. Weber, *o. c.*, 619.
14. J. N. D. Kelly, *o. c.*, 10 s.
15. Así opina W. Pannenberg, *art. cit.*, 109.
16. Cf. cap. 4 § 2.

dado la incorporación a sí misma de Israel, sino la «excitación» misionera de Israel a «emulación» (Rom 11, 11 ss). Si la reintegración de Israel será como una «resurrección de entre los muertos», el predicado «católico» se aplica ante todo a la resurrección universal, de tal manera que describe un estado. En el sentido de la referencia mesiánica *a la totalidad*, la iglesia ha de ser llamada «católica» desde el momento en que se decidió llevar el evangelio a los gentiles. Pero, justamente esta decisión deja abierta la esperanza de Israel y la esperanza para Israel en el plano escatológico. En relación con Israel, la iglesia es «católica» de un modo altamente dialéctico y precisamente a través de la opción unilateral en favor de la misión entre los gentiles, a fin de que, a través de la salvación de los paganos, llegue también finalmente la salvación a Israel. La iglesia histórica también permanecerá limitada, no universal y no católica, en tanto no sea destruido «todo principado, toda potestad y todo poder» (1 Cor 15, 24) [17]. No le ha sido prometida ni encomendada la incorporación de este poder terrestre, sino más bien el testimonio y la praxis de la fraternidad, la amistad y la libertad en la comunión en medio de él. Sólo cuando Dios sea «todo en todas las cosas» a través de la consumación del reino de Cristo en el reino de Dios, se podrá llamar «católico» en sentido pleno al reino de la gloria. Por eso, la iglesia histórica no puede ser «católica», en el sentido de que incorpora a todos los hombres, incluido Israel y a todos los estados. Ella es «católica» en su misión en el horizonte escatológico antes expuesto. Su misión universal lo orienta todo hacia el reino católico de Dios y refiere el todo, que aquí está dividido y separado, a la salvación total futura.

4. Ahora bien, si la iglesia encuentra su catolicidad histórica, relativa al reino venidero, en su apostolado, se ve también libre de aquellos sueños entusiásticos que quisieran realizar la universalidad del reino de Dios a través de un estado mundial cristiano o de la eliminación de Israel. También se libera del integrismo cristiano, que la fuerza a tener siempre la misma postura «para con todos», a ser «de todos» [18]. Su apostolado adquirirá entonces la necesaria vivacidad en orden al reino universal. Esto es importante para la praxis de una misión y de una política referidas a la totalidad.

17. Cf. cap. 4 § 4.

18. Cf. J. Moltmann, *Gott in der Revolution*: EvKomm 1 (1968) 569 ss, tesis 5; G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca [7]1976, 275 ss.

Si la iglesia, en cuanto católica, «es de todos», se verá inclinada a mantenerse al margen de la lucha que sostienen unos contra otros. O se limitará al servicio puramente religioso del hombre, como un partido más, o se presentará a sí misma como una tercera fuerza, una plataforma neutral o un lugar de encuentro en medio del conflicto. Exhortará a las facciones en lucha a la paz y a la reconciliación, pero no intervendrá en los conflictos, sino que se mantendrá por encima de ellos.

En cambio, si la iglesia ve su catolicidad en su apostolado, podrá servir a la universalidad del reino de Dios de modo distinto. La meta de la misión de la iglesia permanece universal. En el nuevo pueblo de Dios quedan superadas aquellas divisiones que arruinan a la humanidad. Las barreras que los hombres se ponen entre sí para afirmarse a sí mismos y rebajar a los otros, son derribadas a través de la misión y de la comunión. Pero el camino que lleva a esta meta comienza desde abajo. Dice Is 40, 4 s: «Que se alcen todos los valles y se rebajen todos los montes y collados..., porque va a mostrarse la gloria de Yahvé y a una la verá toda carne». Según Lc 1, 51 ss, «él (Dios) desplegó el poder de su brazo y dispersó a los que se engríen con los pensamientos de su corazón. Derribó a los potentados de sus tronos y ensalzó a los humildes. A los hambrientos los llenó de bienes y a los ricos los despidió vacíos». De acuerdo con 1 Cor 1, 26 ss, este camino se manifiesta a través de la predicación del Crucificado en la comunidad misma. Dios escoge a los que son necios, débiles, plebeyos ante el mundo, a los que no son nada, para confundir a los sabios, a los fuertes y a los que son algo ante el mundo, «para que nadie pueda gloriarse..., y el que se gloríe, gloríese en el Señor». Esta meta de la gloria está destinada en principio para todos los hombres. Pero, puesto que todos no son «hombres» de la misma manera en lo que toca a sus medios, derechos y libertades, aquella comunidad en la que todos verán «a una» la gloria de Dios, es creada a través de la elección de los humildes, mientras que los poderosos incurren en el juicio de Dios. Esta forma de parcialidad no destruye el universalismo cristiano ni desmiente el amor de Dios a todos los hombres, sino que es la forma histórica del amor universal en un mundo en el que unos hombres oprimen y odian a otros. Jesús se volvió a los publicanos, los pecadores y los leprosos a fin de salvar también a los fariseos y a los sanos. La toma de partido cristiana en favor de los oprimidos se realiza con el propósito y la finalidad de salvar también a los opresores. Los «montes» no serán rebajados por capricho, sino para que toda carne «a una» vea la gloria de Dios. Los

poderosos y los ricos no son expulsados en venganza, sino a causa de su salvación. Los señores son rechazados a causa de la opresión ejercida por ellos, a fin de que conozcan las riquezas del altruismo, del humanitarismo colectivo, de las que ellos se privan y privan a otros. Así pues, el universalismo cristiano, en las situaciones conflictivas, se realizará a través de esta toma de partido; de otro modo, correría el peligro de volverse abstracto y de destruir la comunidad misma. Pero, a la inversa, toda toma de posición en los conflictos de poder pierde su legitimación cristiana cuando pierde de vista la meta universal. La iglesia no es aún la gloria de Dios, sino el camino y el movimiento histórico que ha de llevar a que toda carne *a una* vea la gloria de Dios. En este ensamblaje histórico, universalidad y parcialidad no están en contradicción. La iglesia está referida a la totalidad y es católica, en la medida en que, en la dispersión de la totalidad, busca lo perdido, lo eliminado y lo oprimido, y lo revaloriza.

IV. SANTIDAD EN LA POBREZA

1. El término «santo» aparece en el credo, tanto aplicado a la iglesia, como a la «comunión de los santos». La «comunión de los santos» puede entenderse como una definición sintética de la iglesia y puede referirse, tanto a la comunión en las «cosas santas», como a la comunión con los hombres santos y sus méritos. No obstante, los reformadores han querido referirse a la *congregatio sanctorum* y han entendido la «iglesia una, santa, católica» como la comunidad de los santos. En ese caso, la primera expresión designa a la iglesia en la unidad y la santidad como santa, mientras que la segunda habla de la santidad de todos y cada uno de sus miembros. Sea cual haya sido el pensamiento de los autores del símbolo apostólico, lo cierto es que esta comprensión responde al uso lingüístico neotestamentario [19].

La iglesia es *santa* en su unidad y en todos sus miembros, no en sí misma, sino *en Cristo*: él «ha venido a sernos de parte de Dios..., santificación y redención» (1 Cor 1, 30 ss), «habéis sido santificados... en el nombre del Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios» (1 Cor 6, 11). Por ello y en vista de ello, el apóstol se dirige en sus cartas a las comunidades como «los santificados en Cristo Jesús» (1 Cor 1, 2), como a «los santos en Cristo Jesús» (Flp 1, 1) y como a «los elegidos de Dios santos y ama-

19. Cf. O. Weber, *o. c.*, 618; H. Küng, *o. c.*, 381 ss.

dos» (Col 3, 12). La comunidad es santa porque es «santificada» a través del obrar de Cristo en ella. La «santidad» no designa aquí una esfera más elevada de poder divino, ante la cual los hombres retroceden y se estremecen, sino que ha de ser entendida como un *nomen actionis*. La santidad consiste en la santificación; aquí el sujeto de la acción es Dios (1 Tes 5, 23; 2 Tes 2, 13). Dios santifica a su comunidad en cuanto que, a través de Cristo, llama a los impíos, justifica a los pecadores y acoge a los extraviados. Por eso la *comunidad de los santos* es a la vez la *comunidad de los pecadores*, y la *iglesia santificada* es siempre al mismo tiempo la *iglesia pecadora*. En la medida en que ella ruega continuamente «Perdónanos nuestras culpas», se reconoce a sí misma en pecado y, al mismo tiempo, se reconoce como santa en virtud del perdón de los pecados hecho por Dios. «Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos y la verdad no estaría en nosotros» (1 Jn 1, 8). A través de la confesión de la culpa y de la fe en la justificación, la iglesia es ambas cosas a la vez: *communio peccatorum* y *communio sanctorum* [20]. Justamente aquí radica su santificación y, por consiguiente, su santidad.

La santidad no separa sustancialmente a la iglesia y a los cristianos de la humanidad pecadora, ni la sustrae a la masa de los pecadores. Si en la iglesia se tiene fe en la gracia justificadora de Dios, entonces se manifestará también a través de ella la verdadera y completa miseria de los hombres. La miseria de la humanidad a la que se alude con el vocablo «pecado» sólo puede ser reconocida y confesada sin disimulos ni autojustificaciones allí donde se manifiesta históricamente el perdón, la justificación y la santificación de Dios. Por consiguiente, la iglesia es santa allí donde confiesa su pecado y el pecado de la humanidad y confía en la justificación que viene de Dios. Esto no sólo es válido para cada uno de los cristianos, sino también, como hemos dicho al principio, para la iglesia en su totalidad.

Las *confesiones públicas de las culpas* en las iglesias evangélicas de Alemania y Japón después de la segunda guerra mundial, así como en las iglesias de los antiguos países coloniales y en las naciones en donde existen la esclavitud y el racismo, hay que considerarlas como un signo de la santificación de las iglesias [21].

20. E. Schlink, *o. c.*, 96; H. Küng, *o. c.*, 391.

21. Cf. A. Boyens, *Das Stuttgarter Schuldbekenntnis vom 19. Oktober 1945-Entstehung und Bedeutung*: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 19 (1971) 374-397; H. Ludwig, *Karl Barths Dienst der Versöhnung*. Zur Geschichte des Stuttgarter Schuldbekenntnisses, en *Zur Geschichte des Kirchenkampfes, Ges. Aufsätze* II, Göttingen 1971, 265-310.

Rebasan el ámbito de las mismas iglesias y alcanza a la totalidad del pueblo y, de este modo, sirven a la liberación y santificación de los pueblos. Pero también hay que tener en cuenta que ellas no contienen solamente acusaciones y autoacusaciones, ni son expresión de una mala conciencia que se deja extorsionar. Son más bien la manifestación pública de la justicia liberadora de Dios y de la conversión a un nuevo futuro. De la misma manera que la gracia santificante define a toda la iglesia y no sólo a cada uno de sus miembros, la totalidad de la iglesia también vive del perdón de la culpa. La culpa es personal y social al mismo tiempo; por eso lo es también la gracia liberadora.

2. La iglesia es *santa* porque Dios, a través de la gracia de Cristo curcificado, se manifiesta en ella como santo [22]. La revelación de su santidad significa la salvación. En el nuevo testamento, un factor decisivo para la comprensión de la santidad es el *Espíritu santo* en cuanto primicia escatológica de la gloria y fuerza de la nueva creación. Los que han sido llamados, escogidos, justificados y santificados a través del evangelio, «son movidos por el Espíritu santo» (Rom 8, 14). Unificados por el Espíritu, son vivificados por la abundancia de los diferentes dones espirituales. Viven, sufren y actúan por el Espíritu del fin de los tiempos. Por consiguiente, la iglesia es santa en la medida en que han comenzado los nuevos tiempos y la nueva creación. La finalidad de la santificación es siempre el dar frutos para la vida eterna y para la gloria. Por eso, la comunidad de los pecadores justificados es a la vez la comunidad de los creyentes, que han sido llamados a servir al reino de Dios y revestidos de la fuerza del Espíritu. Ellos han sido escogidos y predestinados no para sí mismos, sino para el servicio del reino de Dios. Por eso, en cuanto santificados, santifican al mundo. Lo que ellos han alcanzado lo ponen al servicio del reino de Dios. El cónyuge no cristiano es «santificado» por el cristiano, así como los hijos de este matrimonio (1 Cor 7, 14). Todo lo que fomenta el amor e induce al amor es santificado en orden al reino de Dios y, de este modo, colmado de esperanza y vivificado carismáticamente.

Para la iglesia en cuanto totalidad, esto significa que la *communio peccatorum* reconocida en la confesión de la culpa es su pasado y la *communio sanctorum* creída en el perdón de la culpa, su futuro. La comunión de los pecadores justificados que confiesa ambas cosas es atestiguada a través de una conversión continua

22. Cf. art. *Heilig*, en *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, ed. por L. Coenen, II/1, Wuppertal 1967, 645-657.

de este pasado a este futuro. En este sentido, la iglesia santa es la *iglesia que se convierte*. Es la *ecclesia reformata et semper reformanda* [23]. Su fe deviene creíble a través de su *reformatio perennis* [24]. A través de una conversión continua y de una reforma permanente, ella da testimonio de la *reformatio mundi* futura (que está presente ya desde ahora en el Espíritu), el «nuevo orden de todas las cosas» en el reino de Dios y la santificación de toda la creación en la gloria de Dios. La santificación de la iglesia la pone a ella y a todos sus miembros en camino hacia la gloria universal. Desde el punto de vista de la comunidad de los pecadores, la santificación de la iglesia consiste en la justificación. Desde el punto de vista del reino venidero, su santificación consiste en el llamamiento al servicio, al sufrimiento y a la pobreza.

3. El fin último al que nos lleva la *pasión de Cristo* es una iglesia gloriosa, sin mácula. Así pues, esto sólo se alcanzará en la mansión eterna, no mientras estamos en camino hacia ella» [25]. Esta observación da a entender que la santificación no sólo es realizada a través del servicio activo en el mundo, sino también y sobre todo, a través del sufrimiento. Es experimentada y sufrida a través de la comunión con la pasión de Cristo. Los signos de la santificación de la iglesia y de sus miembros son ante todo los signos de su sufrimiento, de su persecución a causa de su resistencia al mundo y de su pobreza, basada en la esperanza. Los santos a quienes la iglesia venera de un modo especial son los mártires, que, a través de la comunión visible con el Crucificado, dieron testimonio de su gloria invisible. Los discípulos de Jesús, que fueron llamados a seguirle y a llevar a efecto la misión mesiánica, lo abandonaron todo y se hicieron pobres por el reino de Dios. La comunidad de Jerusalén era designada con la expresión «los santos pobres de Jerusalén» (Rom 15, 26). En Macedonia y Acaya, Pablo reunió una colecta en beneficio de ellos. El mismo Cristo, «que ha venido a sernos, de parte de Dios, santificación», «se hizo pobre por amor nuestro, para que vosotros fueseis ricos por su pobreza» (2 Cor 8, 9). Por consiguiente, la iglesia es santificada cuando participa de la humildad, la impotencia, la pobreza y el sufrimiento de Cristo. Su gloria se manifiesta a través del signo de la

23. El origen de esta fórmula reformadora aún no ha sido estudiado. La fórmula se ha hecho corriente desde mediados del siglo XIX.

24. Vaticanum II, *Decretum de oecumenismo*, 6: «La iglesia mientras peregrina por su camino, es llamada por Cristo a esta perenne reforma *(ad hanc perennem reformationem)*, de que, como institución humana y terrena, necesita perpetuamente», citado en H. Küng, *o. c.*, 407.

25. Tomás de Aquino, *S. th.* III q. 8 a 3 ad 2.

pobreza. En la medida en que los creyentes toman sobre sí «su cruz», dan testimonio en el mundo del reino de Dios. En este sentido, se puede decir que la iglesia es santificada en este «mundo trastornado» mediante los signos de la pobreza, el sufrimiento y la opresión. Son los dolores de parto de la nueva creación en medio de la creación esclavizada. Lo que el apóstol dice de sí mismo, puede aplicarse también a la iglesia apostólica: «Cual desconocidos, siendo bien conocidos; cual moribundos, bien que vivamos; cual castigados, mas no muertos; como contristados, aunque siempre alegres; como mendigos, pero enriqueciendo a muchos; como quienes nada tienen, poseyéndolo todo» (2 Cor 6, 9-10).

Si «en la flaqueza llega al colmo el poder de Dios» (2 Cor 12, 9), su santidad también adquirirá su máxima fuerza en la *pobreza.* Dado que estas afirmaciones se sitúan en el contexto de la comunión con Cristo y del apostolado, no pueden ser aisladas del mundo en el que vive la comunidad. De lo contrario, la pobreza se convertirá fácilmente en una actitud de humildad limitada a la intimidad y a la «vida espiritual». Una iglesia que quisiese vivir la pobreza de Cristo sin practicar una pobreza auténtica en el mundo y sin tener en cuenta la riqueza de aquella gloria por la cual Cristo y los suyos «se hacen pobres», perdería todo sentido de la realidad. Tampoco la iglesia es santificada por la pobreza por el hecho de convertirse en una «iglesia para los pobres» y de dar especial relieve a las obras de caridad. Si ella se gloría de la «dignidad de que gozan los pobres en la iglesia», no está aún en el buen camino [26]. Cristo se hizo pobre para, a través de su pobreza, enriquecer a muchos. Los discípulos se hicieron pobres para llevar el evangelio del reino a los pobres. El apóstol se hizo pobre para colmar al mundo de la riqueza del evangelio. Así pues, la iglesia se hará *pobre* en este sentido, cuando ponga todo lo que posee al servicio del reino de Dios y de su misión mesiánica universal (1 Cor 15, 43). Ella se hará *pobre,* tanto en sentido espiritual como en sentido real, cuando se convierta en la *comunidad de los pobres,* y cuando los que son realmente pobres se descubran a sí mismos y encuentren su esperanza en la comunidad. La pobreza no es una virtud si no lleva a una comunión con los que son realmente pobres. La humildad no es una actitud si no conduce a una comunión con los humillados. Por eso, la *iglesia pobre* hay que entenderla como la *iglesia de los pobres,* a saber, como aquella comunidad en la que los pobres adquieren su li-

26. Estas expresiones han sido criticadas con razón por G. Gutiérrez, *o. c.,* 369.

bertad y se convierten en portadores del reino. Por eso, la *pobreza cristiana* significa la comunidad de los pobres y la comunión con los pobres, pero en cuanto comunidad de la misión mesiánica y de la esperanza en el reino. En este sentido, la pobreza cristiana, en cuanto «expresión de amor, es solidaridad *con los pobres* y es protesta *contra la pobreza*» [27].

En un mundo injusto, en el que la riqueza está en manos de unos pocos, mientras que la mayoría de los hombres viven en la pobreza, la pobreza de la iglesia se transforma en un testimonio del reino mesiánico. Santificada por su pobreza, vivida en la comunidad de los pobres, y en una actitud de protesta contra la pobreza, ella se convierte en signo de la gloria de Dios, que llena toda carne. Ella será santificada entonces por el Espíritu de las bienaventuranzas de Cristo. La comunión real de los pobres tiene más valor que todas las limosnas y todas las ayudas al desarrollo de los ricos. El problema de la pobreza en el mundo no será resuelto a través de los programas que intentan movilizar a la «iglesia en favor de los pobres» o que quieren ganar a «los pobres para la iglesia», sino únicamente a través de la «iglesia de los pobres». Por mucha ayuda que puedan prestar las grandes iglesias, ricas y bien organizadas, la tarea apostólica central consiste en crear comunidades de base, que descubran por sí mismas sus fuerzas y posibilidades en la historia liberadora de Cristo. Pues la comunión con Cristo pobre y sufriente es el secreto de la «iglesia santa» y de la «comunión de los santos». A través de la comunión con él, la comunidad se convierte en el pueblo pobre del reino venidero y, de este modo, deviene santa y bienaventurada.

V. Apostolado en el sufrimiento

1. La apostolicidad de la iglesia ocupa un lugar especial dentro de las cuatro características. Pues la iglesia, que en Cristo es una, santa y católica, sólo encuentra al hombre en la historia a través del testimonio apostólico. «Sin el testimonio apostólico, él (Cristo) permanecería oculto, y sólo es conocido verdaderamente sobre la base de este testimonio» [28]. Por consiguiente, desde el punto de vista histórico, las otras tres características de la iglesia se hacen patentes y cobran autenticidad a través de su apostolado. Pero, por otra parte, la apostolicidad es lo que sobre

27. *Ibid.*, 383.
28. E. Schlink, *o. c.*, 97 s, ha puesto de relieve esta «situación especial».

todo define históricamente a la iglesia. Esta cualidad designa su misión mesiánica en el nombre de Cristo y en función del reino venidero. Mientras que las otras tres catacterísticas permanecen siempre y son asimismo cualidades de la iglesia glorificada en el reino, la misión apostólica cesará una vez que haya sido llevada a término. Las otras tres características son *cualidades del reino* y son transferidas al pueblo del reino en cuanto «cualidades del tiempo de la salvación». Pero la apostolicidad es una *cualidad en función del reino.* No es un concepto escatológico, sino un concepto relativo al *eschaton,* ya que no es una cualidad del *eschaton* mismo. El apostolado es una cualidad provisional en función del reino de la gloria, de la misma manera que los apóstoles se entendieron también a sí mismos como precursores del Señor que ha de venir y por eso trataron de llevar su evangelio a todo el mundo. En cambio, la unidad, santidad y catolicidad del pueblo de Dios son características definitivas, ya que describen al reino de Dios uno, santo y omniabarcante. Por eso se puede decir que la iglesia histórica, al llevar a la práctica el testimonio apostólico de Cristo, *deviene* la iglesia una, santa y católica, mientras que la iglesia glorificada en el reino de Dios *es* la iglesia una, santa y católica a través de la realización total de su apostolado. Desde el punto de vista histórico, la iglesia adquiere su ser a través del ejercicio del apostolado. Desde el punto de vista de la eternidad, la iglesia es a través de la consumación del apostolado, es decir, a través de la visión cara a cara.

2. La iglesia histórica puede ser llamada «apostólica» en un doble sentilo: su evangelio y su doctrina *se fundan* en el testimonio de los primeros apóstoles, los testigos oculares de Cristo resucitado, y ella *existe* a través del ejercicio de la predicación apostólica, de la misión. Por consiguiente, el vocablo «apostólico» designa su *fundamento* y su *misión.* Si la iglesia histórica se funda en el testimonio de los apóstoles de Cristo, entonces, la palabra tiene ante todo un significado bien simple: «procedente de los apóstoles», «relativa a los apóstoles», «que se remonta al tiempo de los apóstoles». En este sentido, los padres de la iglesia han saludado más tarde a las comunidades «a la manera de los apóstoles», y han hablado de la «era apostólica» y de la «comunidad de los apóstoles» [29]. En las controversias con los herejes y los cismáticos, la palabra adquirió luego el carácter de *legitimación* de la verdadera doctrina, del evangelio integral y auténtico, y pasó a ser una categoría de la *tradición.* De un modo aná-

29. J. N. D. Kelly, *o. c.,* 15 ss.

logo, en la polémica en torno a los ministerios y carismas, la palabra fue utilizada para legitimar a los obispos como los verdaderos sucesores de los apóstoles. Así, Ireneo habla de «aquéllos que fueron designados obispos de la iglesia por los apóstoles, y de aquéllos que han sido sus sucesores hasta hoy» [30]. Así pues, al hacer alusión a la apostolicidad de la iglesia, se reivindicaba la conexión ininterrumpida, inalterable y auténtica de la iglesia actual con los apóstoles, tanto en la fe como en la praxis, en la predicación como en el ministerio.

Ahora bien, el término «apostólico» es algo más que una categoría de legitimación. Pues los apóstoles a los que se remite la iglesia fueron los *testigos oculares del Resucitado*. El apostolado de los primeros apóstoles cristianos viene fundado a través de las apariciones del Resucitado [31]. Lucas habla del círculo de los «doce» (Lc 6, 13; Hech 1, 21 ss). Pero Pablo habla de «todos los apóstoles» y con ello no alude únicamente al círculo de los doce. Lo que tiene un papel constitutivo para el apostolado es la aparición y la misión otorgada por el Resucitado, y no solamente el hecho de ser discípulo del Jesús terrestre. Por otra parte, las apariciones pascuales tienen un triple significado:

a) Revelan al Crucificado en el Gólgota como el Resucitado por Dios y el Exaltado como Señor del universo. Es por eso por lo que fundamentan y provocan la predicación y la fe: «Jesús-el Cristo», «Jesús-el Señor». b) Revelan al Crucificado en el resplandor de la gloria de Dios venidera y ponen de manifiesto en él el triunfo de la vida. Por eso fundamentan la promesa de la gloria venidera y la esperanza escatológica. c) Son apariciones a través de las cuales aquéllos a quienes se muestra el Señor son llamados a ser testigos de Cristo y de su futuro. En las apariciones pascuales, conocimiento de Cristo, esperanza en el futuro y misión coinciden. A la luz de Cristo crucificado y resucitado, el apostolado cristiano originario cobra, pues, un sentido escatológico [32]. En la misión de Israel de la primitiva comunidad judeo-cristiana se puso en práctica la esperanza mesiánica. En la misión del apóstol Pablo entre los gentiles se llevó a la práctica la esperanza profética en la salvación de los pueblos. Puesto que el apostolado se funda en el acontecimiento escatológico de la resurrección del Crucificado, anticipa el futuro universal de Cristo.

30. *Ibid.*, 18 s.
31. W. Pannenberg, *art. cit.*, 95; cf. también J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, 181 ss.
32. J. Moltmann, *o. c.*, 366 ss: «Hermenéutica del apostolado».

En el evangelio apostólico se revela el Señor venidero de la gloria y reúne a su pueblo. Por consiguiente, la iglesia histórica, al volverse retrospectivamente a sus orígenes remitiéndose a los apóstoles, hace presente su esperanza escatológica y adquiere la certidumbre de su misión mesiánica. Si se entiende el apostolado a partir de las apariciones pascuales, entonces no basta con retrotraer la iglesia apostólica a sus fundadores terrestres y a la era apostólica en un sentido histórico-tradicional. Su apostolicidad no es solamente una categoría legitimadora, sino, sobre todo, una categoría promisoria y misionera. Tampoco basta con asegurarse de la conexión con los apóstoles únicamente a través de una verificación de la tradición y de la sucesión. La *successio evangelii* es realmente la *successio apostolica*, la predicación ininterrumpida y auténtica del evangelio del Resucitado. Por eso los reformadores han postulado como criterio de lo apostólico la predicación de Cristo. Ellos entendían la Escritura como el verdadero *apostolos*, a saber, como el testimonio apostólico para la predicación apostólica subsiguiente y para la comunidad mesiánica que se extiende.

3. De la singularidad del apostolado cristiano originario se deriva el que la iglesia sólo pueda remitirse a los apóstoles cuando asume su propia misión apostólica. En la historia de Dios con el mundo, la iglesia tiene asignada una tarea bien determinada. Ha de dar testimonio de la soberanía liberadora de Cristo hasta los confines de la tierra y hasta la consumación de los tiempos a través de la palabra, la acción y la comunidad. Esta es la esencia de su apostolado, y por eso el apostolado es también su esencia histórica [33]. Ella es la *iglesia del apostolado.* El apostolado es el sujeto de ella. A través del impulso apostólico, ella evangeliza a los pueblos y, en cuanto nueva comunidad, ella misma es la forma que adopta el reino de Dios en el mundo. Llama a los hombres a la conversión y, en cuanto comunidad abierta, se convierte ella misma en la forma de esta conversión. Da testimonio de la esperanza vivificadora en el reino y, en cuanto comunidad pobre, se transforma ella misma en esperanza viva. A través de este *impulso apostólico*, la iglesia se cerciora siempre de nuevo de su *origen* a partir de las apariciones del Resucitado y, por consiguiente, también de la predicación de los apóstoles. Por eso no necesita idealizar en modo alguno la «era apostólica». No tiene necesidad de afirmar su identidad apostólica de un modo esclavizado a través

33. A. A. van Ruler, *Theologie van het Apostolaat*, Nijkerk 1954, 20; cf. H. J. Margull, *Theologie der missionarischen Verkündigung*, Stuttgart 1959,

de una mera reiteración de lo mismo. Se trata de obrar de un modo análogo, semejante, no de una simple repetición de lo mismo. En este impulso apostólico, la iglesia ha de orientarse continuamente hacia el *futuro*, aquel futuro de Cristo del que habla el apostolado cristiano primitivo. En lo que se refiere a la conexión con los apóstoles, la iglesia histórica ha de preguntar por la *continuidad* e insistir en ella. Pero en lo tocante al futuro, al servicio del cual está su apostolado, ha de estar abierta a los *saltos* y a todo lo que constituye novedad. Aquí, «lo que constituye un signo en la mayoría de los casos no es lo viejo, que se conserva, sino lo nuevo, que acontece y surge» [34]. La iglesia apostólica es la iglesia misionera. A través de la misión surge siempre algo nuevo, singular y espontáneo. Por eso la iglesia misionera no ha de intentar extender la forma que ella adopta o fundar por doquier «iglesias hijas». Una «iglesia joven» no es una sucursal de una iglesia vieja», sino una «iglesia nueva». Ella conserva su unidad cuando cumple la misión apostólica de Cristo en su propia situación histórica. El Cristo resucitado es llamado el «Espíritu vivificante». Es el Espíritu creador, que crea por todas partes lo nuevo y lo incorpora a sí mismo. El apostolado cristiano participa de él y, por consiguiente, no debe ser sofocado por ningún reglamento exterior.

4. Hasta ahora hemos entendido el apostolado de los apóstoles y de la iglesia en tanto que *misión activa*. Ahora bien, se trate de la misión del evangelio, la llamada a la libertad o la llamada a la comunidad mesiánica, el apostolado nunca deja de encontrar resistencia en el mundo. Las fuerzas y leyes de la esclavitud y de la cerrazón recelosa lo contradicen y se oponen a él, de la misma manera que se han opuesto a la misión de Cristo. Por eso, la participación en la misión apostólica de Cristo lleva inevitablemente al *conflicto*, la *oposición* y el *sufrimiento*. El apostolado es llevado a efecto a través de la debilidad y la pobreza de Cristo, no mediante la fuerza o las estrategias de poder. Los hombres y las sociedad enclaustrados en sí mismos se abren a través del testimonio del sufrimiento apostólico y no de otro modo se convierten también al futuro del reino. De la misma manera que el apóstol Pablo hacía alusión a sus persecuciones, tribulaciones, heridas y cicatrices, para acreditar su apostolado (2 Cor 6 y 7), las persecuciones y los sufrimientos probarán también la apostolicidad de la iglesia. «La sangre de los mártires es semilla de nuevos cristianos»,

34. A. A. van Ruler, *o. c.*, 26; cf. también H. W. Gensichen, *Glaube für die Welt*, 179 ss, sobre el problema de las «iglesias jóvenes».

se decía en la antigua iglesia. Entretanto, el número de mártires de las «jóvenes iglesias» supera al de la antigua iglesia. Hay muchos países en los que en ninguna otra parte se da testimonio del cristianismo con tanta fuerza como en las cárceles.

Si el apostolado viene definido escatológicamente a través de las apariciones pascuales del Resucitado, tampoco puede entenderse sin la imitación del Crucificado a través del sufrimiento y del sacrificio. Una cosa no puede separarse de la otra, si hemos de dar testimonio del Cristo completo. La comunión con Cristo define no solamente el *contenido* del apostolado, sino también la *forma* que adopta en el historia. Por eso el apostolado ha de ser entendido en su esencia (y no de un modo puramente accidental) como *sufrimiento activo* y *actividad sufriente*. La iglesia es apostólica cuando toma sobre sí su cruz. De este modo, da testimonio de la gloria del Resucitado a través de su comunión con los que sufren, y de su futuro, a través de su comunión con los cautivos. En un mundo ateo e inhumano, la «iglesia bajo la cruz» se muestra a sí misma como la verdadera iglesia apostólica. Su *successio apostolica* es la *successio passionis Christi*.

La «iglesia una, santa, católica y apostólica» es la iglesia de Jesucristo. Su secreto es la comunión con Cristo. La iglesia de Jesucristo es la iglesia una, santa, católica y apostólica. Sus signos distintivos en el mundo son: la unidad en la libertad, la santidad en la pobreza, la catolicidad a través de una toma de posición en favor de los débiles y el apostolado a través del sufrimiento.

INDICE DE AUTORES

A causa de la enorme bibliografía existente sobre el tema, hemos renunciado en las notas a las referencias enciclopédicas. En las citas y referencias, nos hemos limitado estrictamente a lo que era importante para el desarrollo de las ideas contenidas en el texto. Por eso, en el índice de autores no aparece una visión panorámica de todos los trabajos que versan sobre los problemas aquí tratados.

El estudio teológico de las obras eclesiásticas, tales como la diaconía, las academias, asistencia a los enfermos, etc., habría rebasado el marco del presente libro. Quede para ulteriores publicaciones.

INDICE GENERAL